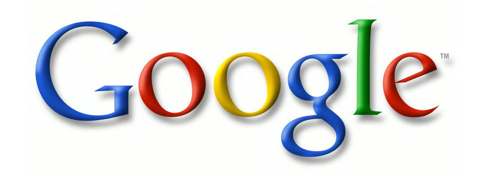
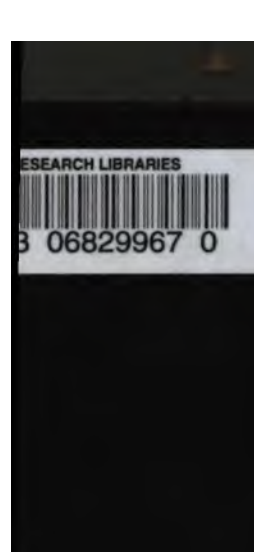
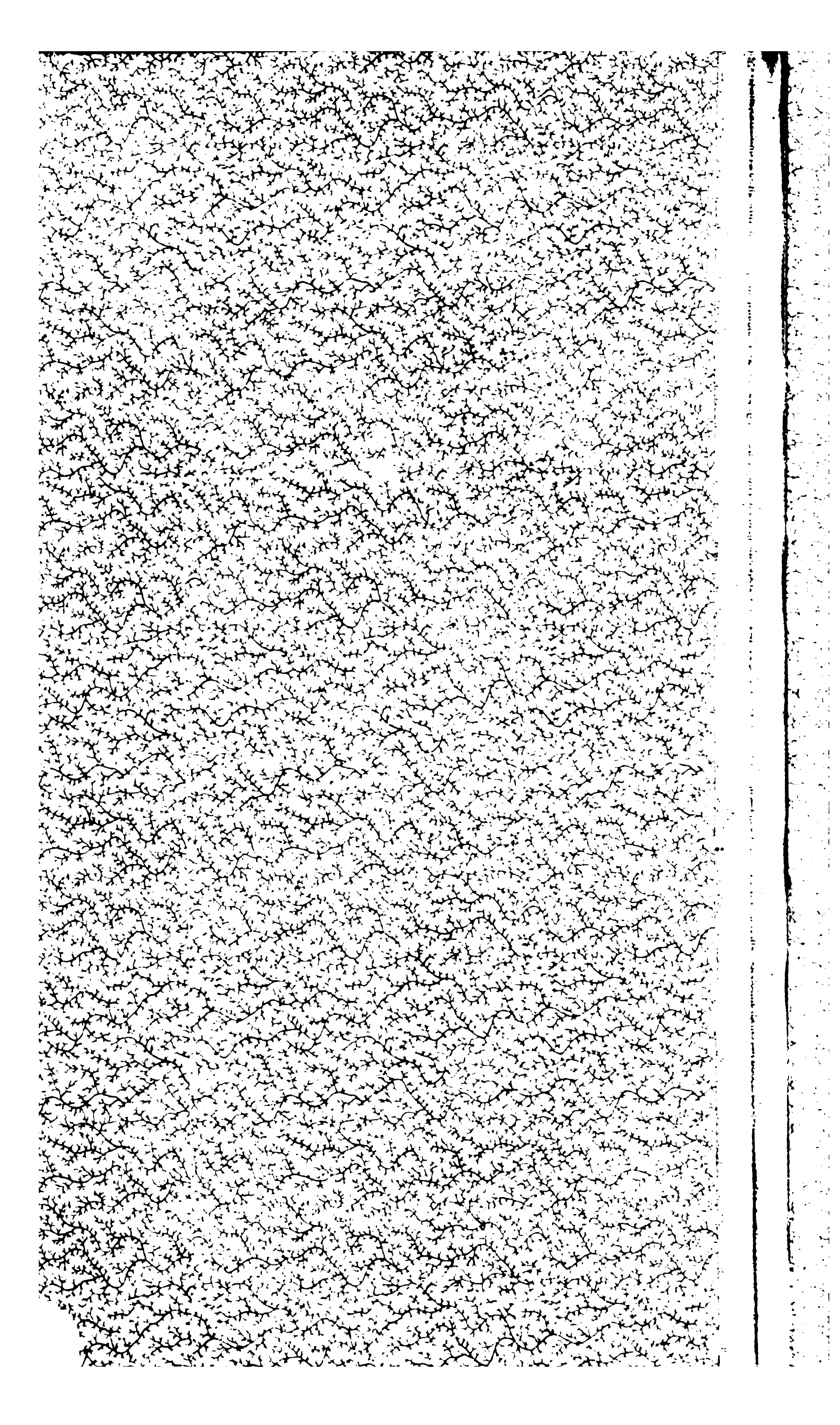
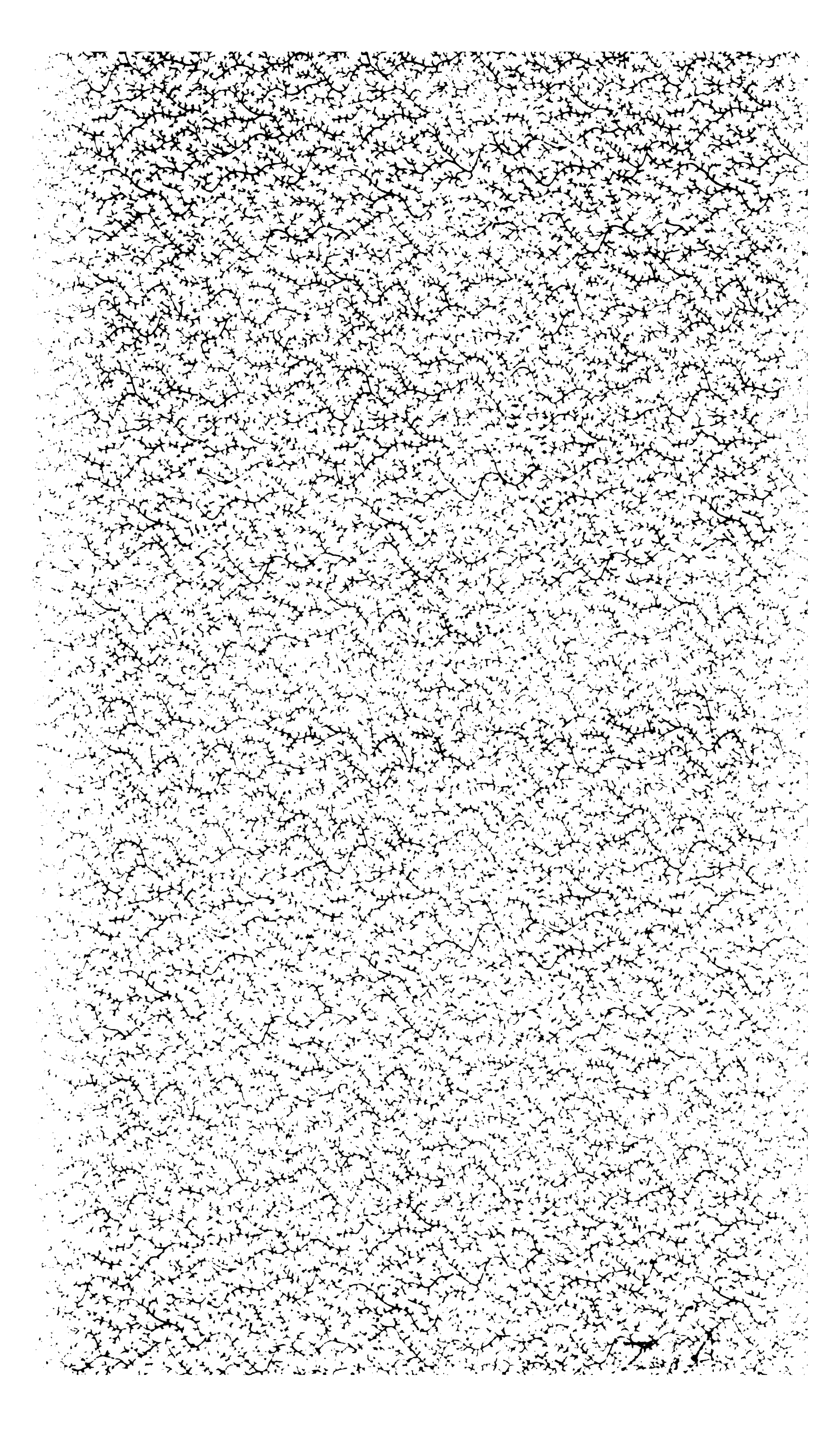
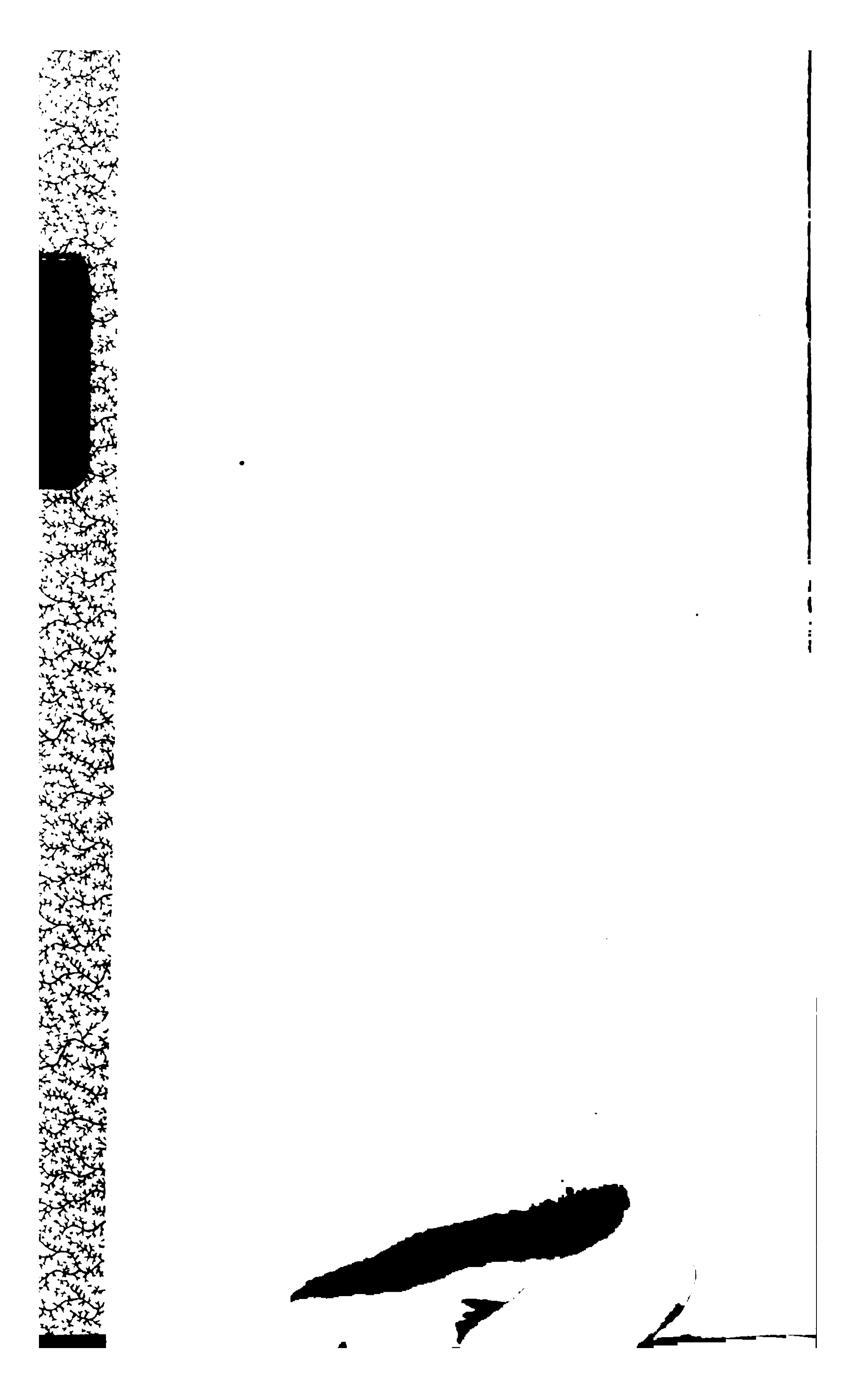



ESEARCH LIBRARIES
3 06829967 0







DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE

DE LA

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

TOME XII.

CET OUVRAGE SE TROUVE AUSSI

A BESANÇON,	chez Turbergue, libraire.
LYON,	— Girard et Josserand, libraires.
—	— Briday, libraire.
MONTPELLIER,	— Séguin, libraire.
—	— Veuve Malavialle, libraire.
ANGERS,	— Lainé frères, libraires.
—	— Barassé, libraire.
NANTES,	— Mazeau frères, libraires.
—	— Poirier-Legros, libraire.
METZ,	— Mme Constant Loiez, libraire.
LILLE,	— Quaré, libraire.
DIJON,	— Hémery, libraire.
ROUEN,	— Fleury, libraire.
ARRAS,	— Brunet, libraire.
NANCY,	— Vagner, imprimeur-libraire.
TOULOUSE,	— Ferrère, libraire.
LE MANS,	— Leguicheux-Gallienne, libraire.
CASTRES,	— Granier, libraire.
REIMS,	— Bonnefoy, libraire.
LIMOGES,	— Dilhan-Vives, libraire.
CLERMONT,	— Dilhan-Vives, libraire.
TOURS,	— Cattier, libraire.
CHAMBÉRY,	— Perrin, libraire.
ANNECY,	— Burdet, imprimeur-libraire.
ROME,	— Merle, libraire.
MILAN,	— Dumolard, libraire.
—	— Boniardi-Pogliani, libraire.
TURIN,	— Marietti (Hyacinthe), libraire.
MADRID,	— Bailly-Baillière, libraire.
—	— J.-L. Poupart, libraire.
LONDRES,	— Burns et Lambert, libraires, Portman-street, Portman-square.
GENÈVE,	— Marc-Mehling, libraire.
BRUXELLES,	— H. Goemaere, libraire.
GÊNES,	— Fassi-Como, libraire.
LISBONNE,	— Melchiades et Ce.

Paris. — Typographie de Firmin Didot, imprimeurs de l'Institut, rue Jacob, 56.

DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE

DE LA

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

RÉDIGÉ

PAR LES PLUS SAVANTS PROFESSEURS ET DOCTEURS EN THÉOLOGIE
DE L'ALLEMAGNE CATHOLIQUE MODERNE

COMPRENANT

1° LA SCIENCE DE LA LETTRE, savoir : la philologie biblique de l'Ancien et du Nouveau Testament, la géographie sacrée, la critique, l'herméneutique ;

2° LA SCIENCE DES PRINCIPES, savoir : l'apologétique, la dogmatique, la morale, la pastorale, les catéchèses, l'homilétique, la pédagogique, la liturgique, l'art chrétien, le droit ecclésiastique ;

3° LA SCIENCE DES FAITS, savoir : l'histoire de l'Église, l'archéologie chrétienne, l'histoire des dogmes, des schismes, des hérésies, la patrologie, l'histoire de la littérature théologique, la biographie des principaux personnages ;

4° LA SCIENCE DES SYMBOLES ou l'exposition comparée des doctrines schismatiques et hérétiques et de leurs rapports avec les dogmes de l'Église catholique, la philosophie de la religion, l'histoire des religions non chrétiennes et de leur culte,

PUBLIÉ PAR LES SOINS

DU Dr WETZER
Professeur de philologie orientale à l'université de Fribourg en Brisgau,

ET DU Dr WELTE
Professeur de théologie à la faculté de Tubingue ;

Approuvé par Sa Grandeur Monseigneur l'Archevêque de Fribourg

TRADUIT DE L'ALLEMAND

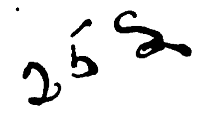
PAR L'ABBÉ I. GOSCHLER

TOME XII

DEUXIÈME TIRAGE

ISLAM — JUVENCUS

PARIS
GAUME FRÈRES ET J. DUPREY, ÉDITEURS
4, RUE CASSETTE
1864



EN VENTE CHEZ LES MÊMES ÉDITEURS

LE

NOUVEAU TESTAMENT

DE

NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST

TRADUCTION NOUVELLE

Avec Introduction, Sommaires et Notes

PAR

M. L'ABBÉ A. GAUME

Chanoine de Paris

PUBLIÉE AVEC L'AUTORISATION DE L'ORDINAIRE

---

2 forts volumes in-12. — Prix : 7 francs.

On ne peut se le dissimuler, la lutte de l'erreur contre la vérité est aujourd'hui plus générale et plus vive que jamais. De jour en jour plus audacieuse, la négation s'attaque, sous nos yeux, aux fondements mêmes de la Religion et de la société. Sur les livres saints et sur la personne même du Verbe incarné se concentrent, dans l'Europe entière, les suprêmes efforts du combat. Pendant que le rationalisme nie la divinité de Notre-Seigneur, le protestantisme dénature sa parole : avec une activité sans exemple, l'un et l'autre travaillent à leur œuvre de destruction. Il est donc nécessaire, d'une nécessité actuelle et absolue, de répandre, par tous les moyens, la connaissance de

Notre-Seigneur, les preuves de sa divinité, et la pure doctrine de l'Évangile. Entre plusieurs autres, l'ouvrage que nous annonçons paraît surtout répondre à ce triple besoin du temps actuel.

M. l'abbé Gaume, ancien professeur de théologie, vient de consacrer six années exclusivement à l'étude du Nouveau Testament, afin d'en donner, dans notre langue, une traduction qui joigne à la parfaite exactitude les éclaircissements les plus indispensables aux personnes qui ne peuvent lire les grands commentaires. Pour faire apprécier l'importance de ce travail, il nous suffit de reproduire en substance le jugement qu'en a porté un docteur en théologie, fort compétent dans ces matières :

« Dans une Introduction, suffisamment développée, M. l'abbé Gaume arrête un moment le lecteur, pour lui rappeler ce qu'est le Livre qu'on lui présente, ses titres à notre vénération et à notre amour, sa divine origine, ses richesses infinies, et les dispositions dans lesquelles il doit être lu. Il donne aussi plusieurs notions élémentaires fort utiles, et l'explication d'un grand nombre de mots, souvent reproduits dans le Nouveau Testament, et compris imparfaitement par beaucoup de personnes. En même temps il rend compte du but qu'il s'est proposé, et de ce qu'il a fait pour y parvenir. Or, ce but, il nous paraît qu'il l'a atteint d'une manière également simple et complète.

« En effet, la traduction se distingue d'abord par la scrupuleuse exactitude avec laquelle est rendu le Texte sacré, et le traducteur obtient ce résultat essentiel sans faire violence au génie de notre langue : la version française semble couler de source, comme le texte même.

« Les notes très-nombreuses (on en compte environ quatre mille), placées au bas des pages, avec indication précise du verset, ou même du mot qui y donne lieu, sont un résumé clair et substantiel des commentaires les plus accrédités. Mais notre Auteur résume de manière à imprimer à son abrégé un cachet d'actualité, qui le rend doublement utile, parce qu'il est approprié aux besoins du moment présent. Sans avoir la prétention de dire des choses nouvelles, il a le mérite de formuler, d'une manière neuve, des vérités fort anciennes, et d'obliger à quelque attention les intelligences si distraites de notre siècle. Souvent ces notes sont une réponse ou une explication, et on ne peut reprocher à M. Gaume, comme aux annotateurs de certains livres, de s'étendre complaisamment sur les endroits suffisamment clairs, et de passer sous silence ceux qui sont obscurs; lui, aborde franchement les difficultés, et il vient résolûment en aide à ceux qui cherchent la lumière. Elles sont aussi, tour à tour, une énonciation accentuée des dogmes, une vue d'ensemble, une brève exhortation, une pensée pieuse. Du reste, comme leur place est toujours à part, le fidèle qui n'en aurait pas besoin, ou qui les réserverait pour un autre moment, peut continuer la lecture du Texte sacré, sans être interrompu par la parole de l'homme.

« Nous avons trouvé sur chaque Épître une Note préliminaire qui en indique l'occasion, le but et le plan, et cet aperçu seul suffit pour écarter d'avance beaucoup d'embarras que rencontrerait sur son chemin celui qui n'aurait pas été ainsi initié d'abord à la pensée de l'Apôtre. Il y a plus, et ceci nous ne l'avons pas trouvé ailleurs avec la même concision et la même netteté d'analyse logique : après avoir montré en abrégé, dans la Note préliminaire sur l'Épître, le dessein principal de l'Écrivain sacré, l'Auteur met en tête de tous les chapitres des sommaires qui permettent de suivre, comme avec un fil conducteur, l'ordre et la liaison des idées, soit entre elles, soit dans leur rapport avec le dessein général. Cette méthode détermine si nettement le sens de beaucoup de passages, que par ce fait l'hérésie et l'impiété sont convaincues de leur faire violence, quand elles les usurpent pour soutenir une erreur.

« Mais ce qui fait de cette édition une œuvre à part, c'est l'attention donnée à la propagande protestante. Les sociétés bibliques ne se contentent plus de répandre à profusion des traductions plus ou moins défectueuses du Nouveau Testament. Trouvant que le mal ne gagne pas assez vite, elles ont formulé plus de deux cents propositions ou assertions respectivement fausses, blasphématoires, injurieuses à l'Église, erronées, hérétiques, impies. Puis, les ayant fait imprimer, elles les ont découpées en autant de petites bandes et collées une à une dans une de leurs éditions en vogue, à côté des versets dont elles prétendent les appuyer. M. l'abbé Gaume, averti du nouveau procédé de l'ennemi, s'est procuré un exemplaire de cette édition. Il a vérifié, l'un après l'autre, tous ces petits papiers, qui suent le venin, et il n'en a laissé passer aucun sans en faire bonne justice, soit par une réfutation directe, soit, au moins, en plaçant en regard la doctrine des siècles chrétiens.

« Les souillures de l'erreur écartées, les obscurités principales dissipées, le Texte divin se montre dans tout son éclat, et devient par lui-même la preuve manifeste de la divinité de Celui qui en est tout ensemble l'inspirateur et l'objet. Pour avoir la réfutation victorieuse de Renan, de Strauss et de tous les rationalistes modernes, il suffit de lire l'Évangile avec intelligence.

« Grâce à la traduction de M. Gaume, et aux précieux travaux dont il l'a enrichie, en conformité avec les prescriptions canoniques, cette lecture n'est pas seulement facile, elle est encore attrayante et également profitable à l'esprit et au cœur.

« Il ne reste qu'un vœu à former, c'est de voir l'Évangile, ainsi interprété, entrer dans toutes les familles, soit pour y entretenir l'esprit chrétien, soit afin d'en éloigner à jamais les bibles falsifiées du protestantisme, soit pour être la réfutation anticipée d'un rationalisme éhonté, qui, dans l'infernal projet de ramener le monde au scepticisme et à la barbarie, ne recule désormais, ni devant les blasphèmes, ni devant les assertions cyniques de la plus grossière ignorance.

« Nous allons plus loin : MM. les Ecclésiastiques seront heureux de trouver là un résumé d'interprétation, qui leur remette promptement en mémoire les études qu'ils ont faites sur le divin Testament de Notre-Seigneur. Dans beaucoup de cas, ce résumé les dispensera de recommencer la lecture des longs et volumineux commentaires. »

Autres ouvrages du même auteur

MANUEL DU CHRÉTIEN, contenant les *Psaumes*, le *Nouveau Testament*, l'*Imitation*; précédés de l'Ordinaire de la Messe, des Vêpres et Complies. Edition revue et enrichie de notes nombreuses. 1 vol. in-32. Prix. . 5 fr.

ÉPITRES ET ÉVANGILES des dimanches et fêtes, à l'usage des écoles, des catéchismes et des pensionnats; suivis de Messe, Vêpres et Complies. Traduction nouvelle avec introduction, sommaires et notes. 1 vol. in-18 cartonné. Prix. . . . . , ... 50 c.

Tous ces ouvrages ont paru avec l'autorisation de S. Ém. le cardinal Morlot, archevêque de Paris.

Paris. — Imprimerie de Ad. Lainé et J. Havard, rue des Saints-Pères, 19.

DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE

DE LA

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

I

ISLAM (اسلام), tel est le nom que Mahomet (1) donna à la religion qu'il propagea. Il signifie « abandon, » c'est-à-dire abandon à Dieu, et rappelle, par son analogie avec *Salâm*, « paix, salut, » ce que cet abandon produit de salutaire, de sanctifiant. Celui qui professe cette religion se nomme *Moslim* (مسلم). Les Persans, et les Turcs après eux, en ont fait Musulmân (مسلمان), et de là vient que les Occidentaux donnent ce nom aux Mahométans. Les sectateurs de cette religion se nomment *le peuple*, en sous-entendant *de Mahomet* (2); mais ils dédaigneraient d'être appelés Mahométans. Par ce nom de *Moslim* (troupe de l'islam), ils se sentent en communauté de foi avec tous les Prophètes depuis Abraham jusqu'à Jésus : Abraham était un Moslim, les Apôtres étaient des Moslims, comme l'affirme expressément le Coran (1).

Essayons d'exposer comment l'islam naquit, se développa, et quels furent les dogmes et les usages dominants de cette religion sous les califes et les sultans ottomans.

I. L'*origine* de l'islam ne peut s'expliquer par la seule personnalité de Mahomet. Il faut avoir égard aux influences religieuses sous lesquelles Mahomet grandit et aux particularités nationales des Arabes.

Mahomet appartenait, d'après sa naissance, avec la plus grande partie des Arabes, aux sectateurs d'un culte de la nature et des démons, culte qui devait déplaire à une âme aussi impressionnable et aussi méditative que la sienne. On n'a pas encore réussi, ou plutôt on n'a pas encore cherché (2) à ré-

(1) *Voy.* MAHOMET.

(2) Lorsque Mahomet, dans le *Hadis*, parle de ses futurs fidèles, il dit : « Mon peuple » ; par exemple : العلما بين امتى كالملح فى الطعام « Les savants sont pour mon peuple ce que le sel est pour les aliments. » *Cod. or. mon.*, 113, fol. 50. Une bonne explication du sens des mots *Islâm*, *Moslim*, est donnée par Schahristâni, édit. Cureton, p. 26. الامّة, absolument « le peuple », dans Koscheiri J., 3, *a*.

(1) S. 36, 6, et 3, 51.

(2) Dans l'explication des inscriptions du *Sina* du Dr Tuch, *Gazette de l'hist. des Sociétés orientales*, t. III, 1849, p. 129, on a fait le premier pas pour éclaircir le paganisme arabe. Movers donne des indications lumineuses dans ses *Phéniciens*.

tablir le système de l'antique paganisme arabe avec les fragments qui en restent; mais il paraît certain que ce n'était pas autre chose qu'une imitation corrompue du culte astrologique et démonologique des Nabathéens de Haran. Les trois principales divinités, *Allât*, *Almenât* et *Alozzâ*, sont, à ce qu'il paraît, Vénus, Jupiter et Saturne; toutefois elles étaient toutes des divinités féminines (1). Dans tous les cas, le culte des astres prédominait en Arabie. A côté de ce culte existait un culte multiple de démons et de héros, uni à la divination, à la magie, à toutes sortes d'usages pervers, peut-être à des sacrifices humains (2).

Quelque peu satisfaisantes que soient les notions que nous avons sur l'ensemble du paganisme arabe, quelque vaste que soit encore le champ des opinions et des hypothèses des mythologues étymologistes (3), le peu que nous savons suffit pour nous expliquer comment et pourquoi l'âme de Mahomet conçut le désir d'une religion différente de celle de ses pères. Il est plus difficile d'expliquer pourquoi, avec la volonté loyale qu'il manifesta d'arriver à la vraie connaissance de Dieu, il ne s'éleva pas plus haut que le déisme qu'il prêche dans le Coran. Cependant, si l'on pèse les circonstances dans lesquelles il s'affranchit du paganisme arabe, on le comprend mieux. Le dogme du monothéisme arriva à Mahomet directement par les Juifs. Une nombreuse population juive vivait alors en Arabie, et dans des circonstances toutes particulières. Abstraction faite des belliqueux Israélites qui avaient renversé le royaume chrétien de Himjar, à l'aide des Sassanides, et qui, malgré leur puissance et leur nombre, eurent peu de rapports avec Mahomet, il y avait dans l'Arabie centrale et septentrionale beaucoup de Juifs vivant, comme les Bédouins, dans des communautés libres ou autour des forts que possédait un chef de leur race. Ces Israélites étaient loin d'admettre l'interprétation de la loi telle qu'elle s'était formée, jusqu'au temps de Mahomet, à Tibériade et dans les écoles babyloniennes; les rejetons du gnosticisme judaïque continuaient à pulluler parmi eux. Ce furent des Juifs de cette catégorie qui furent les principaux maîtres de Mahomet, comme le démontre l'exposition mythique de l'histoire biblique dans le Coran. Mahomet ne manquait pas d'occasions d'apprendre à connaître le Christianisme, mais les ascètes orthodoxes du Sinaï avaient dédaigné de se rapprocher des pauvres enfants du désert.

Les habitants du royaume de Gassan étaient, à ce qu'il paraît, orthodoxes; mais les princes de Gassan avaient, en leur qualité d'alliés et pour ainsi dire de margraves des empereurs de Byzance, soulevé contre eux l'orgueil national des Arabes; les Chrétiens du sud étaient probablement monophysites, et, dans tous les cas, odieux aux Arabes, à cause de leurs alliances avec des puissances étrangères. Seuls les Chrétiens du nord-est de l'Arabie, dans le royaume de Hira, étaient véritablement rapprochés de la nationalité arabe; car leurs princes cultivaient la poésie et avaient adopté les mœurs arabes; mais le nestorianisme dominait parmi eux (1).

Il n'est donc pas étonnant que Maho-

(1) Conf. Sura IV, 117. *Al-lât* signifie vraisemblablement déesse; *menât*, félicité; *al-ozzâ*, la violente. Cf. עֲזָאִי, עֲזָאזֵל.

(2) Sura VI, 151, blâme sans doute d'abord simplement le meurtre inhumain des enfants qu'on ne peut pas élever. Conf. XVI, 58 sq., 53, 19.

(3) Par exemple, سواع est-il en rapport avec le *Siva* indien, ود avec *Buddha*? ou bien peut-on, avec Pococke, p. 93 sq., reconnaître des traces du culte de Bacchus?

(1) *Voy.* Homérites.

met ne connût en général des sectateurs du Christianisme que leurs divisions, qu'il fût disposé à croire qu'ils avaient *tous* abandonné la doctrine primitive du Christ, et que ses rapports avec des Chrétiens vraiment instruits fussent rares; on comprend aussi comment, dans de telles circonstances, les *influences judaïco-gnostiques, par lesquelles il s'affranchit du paganisme*, firent du Christ autre chose qu'il n'était, et passèrent sous silence toute l'histoire du Christianisme jusqu'à son époque, comme si elle n'avait pas existé. Le fondateur de l'islam n'apprit à connaître la teneur des Évangiles que suivant le système qu'en avaient conçu les gnostiques judaïco-chrétiens. Cette manière de le concevoir devait d'autant plus lui plaire qu'elle permettait de faire de l'Arabie le centre des révélations divines. Le fait de la descendance d'Ismaël, issu d'Abraham, avait donné lieu à des légendes sur la présence et l'activité d'Abraham à la Mecque. Si le paganisme pouvait être rejeté de telle façon que Mahomet, d'accord avec tous les prophètes vénérés jusqu'alors, pût restaurer la *religion d'Abraham*, les Arabes ismaélites devenaient le centre de la véritable révélation; le commencement et le terme de cette révélation se trouvaient au milieu d'eux, et la Mecque était le premier sanctuaire de l'humanité (1). Cette pensée fut le germe qui, implanté dans l'esprit fanatique de Mahomet, donna naissance à l'islamisme.

II. *La teneur du Coran* (2) n'est en aucune façon propre à nous donner une idée véritable de l'islam historique et réel. Il est, il est vrai, très-ordinaire, mais non moins erroné, de former la dogmatique et la morale du *Coran* avec quelques versets qu'on réunit sous forme de système, et de donner ce résumé comme le pur mahométisme. Sans doute la doctrine du *Coran* sur l'unité, la spiritualité et la toute-puissance d'Allah, sur l'immortalité de l'âme humaine, les récompenses et les punitions futures, la mission et l'inspiration des Prophètes, est la base de cette dogmatique, tout comme les prescriptions sur la quintuple prière, le jeûne du ramadan, les purifications, le pèlerinage de la Mecque et la dîme, forment la base de la morale des Mahométans; mais, sans le développement de cette doctrine et de cette pratique, le *Coran* n'aurait pu devenir le code de la foi et de la vie des Moslims.

(1) *Voy.* CAABA.
(2) *Voy.* CORAN.

III. Or ce *développement* de la doctrine du *Coran* se rapporta d'abord à tout ce qui agit sur la vie réelle, et consista dans la collection des paroles de Mahomet et leur élaboration pour en faire des principes de droit.

La première autorité qui recueillit ainsi et coordonna les paroles de Mahomet fut *Ibn Abbas*, sur lequel Mahomet avait, est-il dit, prononcé cette bénédiction : « Rends-le savant dans la religion et apprends-lui la parole et l'interprétation (1). » Il est digne de remarque que ce premier docteur de l'islam a un nom qui fut emprunté aux écoles juives, à savoir *Chaber* (الحبر, *Abulf.*, l. c.; cf. חָבֵר), ce qui n'est pas la seule trace de l'imitation du judaïsme rabbinique et pharisaïque qu'on trouve dans l'islam. Tout le travail du droit puisé dans le Coran et la tradition (*sonna*) trahit l'esprit rabbinique.

Une génération après Ibn Abbas, le nombre des maîtres de la loi s'était notablement augmenté. Il y en avait sept qui vivaient et enseignaient en même temps. A Médine, vers 700 après J.-C.,

(1) *Voir* Abulféda, *Annal.*, éd. Reiske, t. I, p. 416, † 687 après J.-C., ainsi une génération après Mahomet.

on les nomma les sept jurisconsultes de Médine (الفقها السبعة بالمدينة) (1). Un peu plus tard vivait et enseignait à Médine Abu-Zinad, un second Rabbi Hillel. On le voyait se rendre à la mosquée entouré d'une foule de disciples, comme un sultan avec sa suite; l'un le questionnait sur les obligations de la religion (فريضة), l'autre sur l'arithmétique (الحساب), un troisième sur la poésie (الشعر), d'autres sur la tradition (الحديث) ou sur quelque difficulté (معضلة) (2). Quelques-uns de ces anciens jurisconsultes exercèrent la plus puissante influence sur le peuple; le féroce Hadjadj (حجاج) eut plus de peine à combattre l'autorité du fakir Said ibn Djobéir (سعيد بن جبير) (3) que bien des provinces révoltées; d'autres vivaient très-retirés, comme Abu-Bekr el Machzumi, le moine de Koreisch (راهب قريش) et le célèbre El-Zohri, qui, malgré le mécontentement de sa femme, se tenait constamment retranché derrière le rempart de ses livres (4). De son temps les Musulmans commençaient à entrer en contact avec la civilisation grecque, qui exerça son influence sur eux en ce sens qu'ils se mirent à systématiser les matières de morale et de droit, qui jusqu'alors n'existaient que par fragments parmi eux. Dans le siècle qui s'écoula entre 740 et 840, et qui fut fort important pour la formation de l'islam, parurent quatre savants qui donnèrent successivement à la doctrine morale et au droit la forme théorique, en y enveloppant en même temps les principales vérités dogmatiques. De ces savants naquirent les quatre écoles orthodoxes (1) de l'islam.

Abu-Hanifa, né à Kufa en 80 (702), mort en 150 (772), s'adonna avec tant d'ardeur à l'enseignement et à la rédaction des livres élémentaires qu'il aima mieux se faire jeter en prison par le calife abbasside Mansour que d'accepter la dignité d'un haut cadi. Son système se distingua par l'application de la logique au développement des principes du droit. Ses partisans se nomment *Hanifites.*

Le fondateur de la seconde école fut l'imâm Abu-Abd-allah, *Malek ibn Ins,* né à Médine en 94 (716), mort en 179 (801). Sa direction fut principalement historique, partant des données positives en opposition avec le système logique d'Abu-Hanifa; son principal ouvrage se nomme *Mauta,* l'Escabeau (2). Ses adhérents se nomment *Malékites.*

Schaféi, chef de la troisième école, né à Ascalon, en Palestine, en 150 (772), mort au Caire en 204 (826), embrassa la direction historique de Malek, dont il avait étudié les œuvres et avec lequel il était en correspondance personnelle; il le dépassa en ce sens que, outre la tradition des Prophètes, il consacra dans son système la pieuse tradition mahométane. Il était amateur de la scolastique. Ses disciples se nomment les *Schaféites.*

Le quatrième fondateur d'école, *Ahmed ibn Hanbal,* né en 164 (786), mort en 241 (863), embrassa la méthode scolastique (كلام), mais en s'efforçant d'éta er par un sérieux examen de pieuses traditions populaires, telles que celle de l'éternité du Coran. Il était sur le point

(1) *Voir* Abulféda, I, 442.
(2) Voir *Liber classicus virorum*, de d'Ahabi, éd. Wustenfeld, p. I, p. 25, et Navavi, part. VIII, éd. Wustenfeld, Gœtting., 1845, p. 718.
(3) *Voir* Abulféda, I, p. 430.
(4) *Ibn Challikan*, éd. Slane, I, p. 633; il mourut en 122 de l'hégire (744 ans après J.-C.)

(1) *Voir* l'excellente *Introduction* à la traduction de *Nidajah*, de Hamilton.
(2) موطا. Casiri traduit, t. I, p. 445, ce mot par *scamnum universi juris.*

de devenir martyr de la doctrine de l'origine incréée du Coran, sous le calife libre penseur Motasin. Son école, qui se distingua par le fanatisme, n'eut d'influence que pendant fort peu de temps. Plus tard elle se réduisit à un très-petit nombre de sectateurs, qui se nommèrent *Hanbalites*.

La prospérité de l'école d'Abu-Hanifa, qui se trouve à l'autre extrême, ne fut pas non plus de longue durée. Les théologiens et les canonistes les plus considérés appartiennent aux deux écoles mitoyennes: au nord de l'Afrique et dans l'Espagne maure dominait Malek, en Orient Schaféi (1). Du reste, ces quatre sectes sont considérées comme orthodoxes, appartenant au parti des *Sonnites* (2), contrairement aux *Schiites* (3), et la différence qui les sépare porte, non sur la doctrine, mais sur la méthode. Des écoles de Malek et de Schaféi provinrent, outre d'innombrables compendiums de la science du droit, de nombreuses collections de traditions prophétiques (الحديث), dont une grande partie servit de règle dans la pratique. Ces formules prophétiques se nomment السنن. Les deux plus grandes collections et les plus autorisées sont celles de *Bochari* († 256) (878) (4) et d'*Abu-Moslim*. Tous deux se nomment les justes (صحيح). *Hosein ibn Masud* († 516) (1138) a extrait de ces deux auteurs, et de quelques autres qui leur sont postérieurs, une collection de quatre mille cent dix-neuf traditions qu'il systématisa sous le titre de *Massabih*, c'est-à-dire lumières; elles ont été publiées dans une traduction anglaise avec le commentaire *Mischkat* de Wali-eddin Abu-Abd-allah Mahmoud 563 (1185) (1).

A côté de ces travaux savants, dont l'objet était le droit et la morale, naquirent d'autres ouvrages dont l'objet était surtout le dogme, et qui étaient d'une nature toute spéculative. La discussion des questions spéculatives fut soulevée par la protestation des docteurs rationalistes de Babylone contre la doctrine du Coran et la croyance populaire aux *décrets de Dieu*.

Les partisans des opinions plus libres furent d'abord nommés *kadari*, de *kadar*, la puissance, parce qu'ils défendaient le pouvoir de la liberté humaine (2). Au huitième et au neuvième siècle cette direction rationaliste se fortifia de plus en plus, quoique le nombre de ses sectateurs fût petit et le zèle des adversaires sans mesure (3). Elle eut un vigoureux défenseur dans *Wassel ibn Ata*, et ses partisans furent dès lors appelés les *Motazales*, c'est-à-dire les séparatistes (المعتزلة, *El-motazilé*.

Leurs principales forces leur venaient de la contrée méridionale de l'Euphrate, où les Juifs babyloniens s'étaient surtout établis; Basra était le centre de leur activité (4).

(1) *Sectæ Malekiticæ Placita Hispanis Afrisque probatissima*, Casiri, t. I, n. MXVI. L'ouvrage biographique de Navavi rend le mieux compte de l'influence de l'école de Schaféi.

(2) *Voy.* SONNITES.

(3) *Voy.* SCHIITES.

(4) *Voir* la *Gazette des Sociétés asiat. allem.*, t. IV, cah. 1, 1850, p. 1 sq., où se trouve un coup d'œil général sur la teneur de ces livres.

(1) *Mishkat ul Masabih*, *or a collection of the most authentic traditions*, transl. by A.-N. Mathews, Calcutta, 1809, 2 vol.

(2) Cette explication est donnée par des auteurs arabes, par exemple : *Shahristani*, éd. Cureton, p. 29. Ce nom serait-il une traduction arabe de *Cathari*, Καθαροί?

(3) Abd-allah-al-Mohasibi renonce (n. 840 après J.-C.) au grand héritage de son père, seulement parce que celui-ci était un kadari. Koscheri, f. 18, *b*. Ibn-Challikan, n. 151.

(4) Conf. Ibn-Challikan, n. 272, éd. Wüstenf., et Nauwerk, *Notice sur le livre arabe Tochfat-Ichwân-Assafa*, Berlin, 1837. Il se forma à Basra, sous le nom de Ichwân-Assafa, Frères de la Pureté, une société savante de rationalis-

Ils poussèrent jusqu'à ses dernières limites la doctrine de la libre détermination personnelle, nièrent l'éternité du Coran, et quelques-uns même déprécièrent beaucoup la valeur de ce livre. Un point plus important fut la manière dont ils conçurent l'idée de Dieu; ils nièrent la réalité des attributs de Dieu, au point qu'ils dépouillèrent Dieu de tout ce qui constitue l'existence d'un être personnel. Admettre en Dieu des attributs réels leur parut une idolâtrie, ou du moins la voie qui mène à la doctrine de la Trinité. Dieu devint pour eux, par leur abstraction nihiliste, تعطيل, une pure notion de l'esprit. Leur doctrine trouva la plus vive opposition dans le peuple et provoqua les assertions opposées les plus extrêmes; les attributs de Dieu furent, par quelques adversaires des Motazales, conçus d'une manière tout à fait sensible et réelle, comme chez les rabbins du Talmud (تشبيه), et la liberté de l'homme fut niée en l'honneur de la puissance divine.

Cependant ces antithèses demeurèrent de simples antinomies tant que les califes se montrèrent favorables aux Motazales éclairés, et ce fut, sauf de rares exceptions, le cas des premiers califes abbassides jusqu'au dixième siècle. A dater de cette époque de savants et sagaces scolastiques s'emparèrent de la question en faveur des décrets tout-puissants de Dieu, de l'éternité du Coran et de la réalité des attributs divins.

Ce fut dans ce sens qu'enseigna *El-Aschari*, le fondateur de la dogmatique orthodoxe qui prédomina plus tard (الاشعري) (1). D'après lui l'homme n'a qu'une espèce d'activité propre par l'appropriation de ce qui a été décrété de Dieu, كسب. Il fit une concession aux Motazales dans la doctrine des attributs de Dieu, en en spiritualisant les notions; toutefois, ce qui semble prédominer en lui, c'est une forte tendance à l'anthropomorphisme.

Osman-el-Magerbi put par conséquent écrire de Bagdad, où, vers 960, il enseignait suivant le système d'Aschari, à la Mecque: « J'ai adopté un nouvel islam (1). » Un autre docteur fit plus tard la même déclaration à Nisabour, lorsque le célèbre Isfoaraimi y développa, suivant le système d'Aschari, la question de la nature créée de l'esprit (2).

Ce docteur et deux de ses contemporains parvinrent à concilier avec la tradition la discussion des questions métaphysiques jusqu'alors traitées en dehors des données positives de la Révélation. Ces deux contemporains, qui, en même temps que lui, unirent la tradition à la spéculation d'Aschari, furent, d'après Navavi (3), *Abu-Beker al Bakeleni* et l'imam *Abu-Beker ibn Jurek*.

A dater de cette époque la doctrine dogmatique et morale de l'islam dominant sous les califes et les sultans osmanlis ne fut plus modifiée. Nous allons essayer de résumer l'une et l'autre; le rite est attaché à la morale.

IV. *Dogme*. Les Mahométans n'ont pas de symbole général et normal, comme les Chrétiens en ont un dans le *Credo* des Apôtres, ou les Juifs, depuis le moyen âge, dans les treizes articles. Ils n'ont que la formule: *Il n'y a pas d'autre Dieu qu'Allah, et Mahomet est son Prophète;* à quoi les Schiites ajoutent: *et Ali est son ami* (4): لا اله الا الله ومحمد رسوله وعلى ولى الله.

les vers 370 (980). Conf. Dr Wolff, *les Druses*, p. 26.

(1) *Voir* Herbelot, *Aschari*, † 940 après J.-C.

(1) Koscheiri, f. 7, *b*.
(2) Ibid., f. 8, *a*.
(3) Ed. Wüstenfeld, VII *Fasc.*, p. 644.
(4) *Voy.* Ali.

On peut y ajouter le *teschehud* (تشهد), ou plutôt celui-ci n'est que l'expression de la même formule, précédée de ces mots ; J'atteste, اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ونبيه, *j'atteste qu'il n'y a pas d'autre Dieu qu'Allah, et que Mahomet est son serviteur et son prophète* (1).

Il y a beaucoup de rédactions des articles de foi, plus ou moins considérées. Le symbole d'Al-Gasali a huit articles sur Dieu et sept sur sa providence. Maracci en a donné la traduction arabe et latine (2). Raymond Lulle (3) embrasse toute la foi des Mahométans en douze articles, sans doute d'après quelque autorité acréditée. Le symbole imprimé en 1803, à Scutari, et publié par Daniel Schlatter (4), renferme à peu près la même chose en quatre articles. L'opuscule intitulé : عقايد النسفى, *Doctrine fondamentale de Nésefi*, en cinquante-huit articles, contient un résumé précis et complet de la doctrine. Il a été souvent commenté ; les commentaires ont été commentés eux-mêmes, et la littérature sur cet objet est assez riche (5) pour qu'on y trouve une source certaine de la foi dominante parmi les Mahométans. M. d'Ohsson l'a traduit ; il y a ajouté une explication (6) qui peut être complétée par la dogmatique qu'a éditée Sœrensen (1). Nous n'en extrayons que les points fondamentaux, en y ajoutant de courtes observations, tirées de sources authentiques, qui nous montrent la *foi dogmatique telle qu'elle vit* dans le peuple.

En tête de la dogmatique se trouve la doctrine sur *Dieu*. Dieu est unique, spirituel, éternel, de lui et par lui-même ; rien de ce qui est créé ne lui ressemble. Il a comme attributs réels la sagesse, la toute-puissance, la miséricorde. La parole, celle qu'on lit dans le Coran, est éternelle en lui, mais sans voix ni signe vocal. Le Coran est la parole incréée de Dieu ; le monde est évoqué dans le temps par Dieu (محدث) et n'est en aucune façon éternel. La création de l'homme est racontée conformément à la Bible, mais le récit de Moïse est défiguré par des légendes. Il en est de même de l'histoire des prophètes et des pieux personnages de l'Ancien Testament. Quant à la dignité de prophète, voici comment s'exprime Nésefi (2) : « La mission des prophètes est un mystère ; ils ont prouvé leur mission par des miracles. » Adam est le premier prophète, Mahomet le dernier. Tous les prophètes étaient des âmes saintes. Les livres divins, la *Thora*, le *Psautier*, l'*Évangile* et le *Coran*, qui ont été transmis aux hommes par la main des prophètes, renferment les prescriptions et les interdictions de l'Éternel. Mahomet est, avant sa mort, monté au ciel, et a été personnellement ravi au delà du firmament. Il faut croire à la puissance miraculeuse des saints. Les miracles des prophètes sont (معجزة) *portentum* ; ceux des saints (كرامة), *decorum, ho-*

(1) *Voir* de Sacy, *Comment. sur Hariri*, p. 534, et *Cod. or. mon.*, 230, f. 48, *b*.

(2) *Prodrom.*, III, p. 87 sq.

(3) *Opp.*, t. II, p. 73, ed. Mogunt., 1722.

(4) *Fragments d'un voyage dans la Russie méridionale*, Saint-Gall, 1830, p. 141.

(5) Hadji-Chalfa nous donne un résumé de cette littérature, *Lexicon bibliographicum*, ed. Flugel, n° 8173. Nésefi mourut vers 1142 après J.-C. Suivant Sœrensen, *L. Mevakif*, Lips., 1848, p. VII, Rœdiger prépare une édition du texte arabe.

(6) *Tableau général*, t. I, petite édit., Paris, 1788, p. 62 sq.

(1) *Statio quinta et sexta*, et *Appendix Libri Mevakif*, ed. Th. Sœrensen, Lips., 1848. Le rédacteur de cette dogmatique mourut en 756 (1355) ; le commentateur, Djordjani, qui y est ajouté, en 1413.

(2) § 23.

nos (1). Il y a un ciel pour ceux qui réalisent les lois annoncées par les prophètes, un enfer pour les violateurs de la loi. Voici comment le Moslim se représente le passage de la terre au ciel ou aux enfers : Les morts sont, sans exception, soumis à un examen sur la foi par les anges sévères *Munkir* et *Nakir* (منكر) et (نكير). Ce premier examen est l'objet d'une crainte universelle. Il n'est pas clairement dit si le jugement particulier de chacun est différent du jugement universel. La *Balance* (وزن) qui décide n'est pas une simple image ; il en est de même du *Livre* dans lequel les anges vigilants inscrivent les actions des hommes. Le pont *Sirat*, qui est tendu au-dessus de l'enfer, et qui est aussi mince qu'un cheveu, n'est pas non plus une simple figure. Le paradis et l'enfer sont créés, et, *a parte posteriori*, éternels comme leurs habitants. Des docteurs considérés admettent une situation (intermédiaire) pour de nobles païens ; cette situation se nomme *Arâf* (2). Les croyants ne demeurent pas éternellement dans l'enfer. La prière pour les défunts est aussi utile que pour les vivants. L'intercession (شفاعة) de Mahomet a une vertu particulière actuellement et elle l'aura de même au jugement dernier. Avant ce jugement, et en général avant la fin du monde, il y aura plusieurs apparitions : le contradicteur de toute religion, le menteur par excellence, κατ' ἐξοχήν (دجّال, de l'araméen דַּגָּל) viendra et agira ; Gog et Magog s'élèveront ; mais aussi Jésus, le fils de Marie, qui aidera au triomphe de la véritable religion, c'est-à-dire de la religion mahométane.

Tel est à peu près le résumé de la foi mahométane, auquel il faut associer encore les points suivants : La volonté de Dieu plane rigoureuse et immuable au-dessus des hommes, de leur naissance et de leur destinée. Il est vrai que l'école maintient l'idée de la liberté humaine en vue du choix du bien et du mal, mais d'une manière si subtile qu'elle laisse subsister le dogme de la prédestination s'identifiant presque avec l'aveugle fatalisme (1). Le décret divin (قضا) ne changerait pas quand des milliers de soupirs de reconnaissance ou de plainte s'échapperaient des lèvres ; qu'importe à l'ange préposé aux trésors des vents que la lampe d'une pauvre vieille femme s'éteigne (2)? L'abîme qui s'ouvre, par le dogme de la volonté absolue de Dieu, entre Dieu et l'activité humaine, est rempli par une riche angélologie et une féconde démonologie. Il est difficile de décider quelles sont en cela les opinions populaires ou les doctrines de l'école ; mais, même en se restreignant à l'exposition de Kazwini (3), la doctrine des anges, des satans et des génies prouve toujours l'origine de la foi mahométane, issue des sources apocryphes qui étaient destinées, en excitant la curiosité des mystères angéliques, à fausser le sens du mystère divin de l'Incarnation. En tête de ces anges

(1) Les biographies des saints pullulent de miracles. On peut compter parmi les récits les plus anciens et les plus fades de ce genre ceux qui sont donnés par Koscheiri à la fin du *Risalet;* ils ont passé de là en partie dans la *Cosmographie* de Kazwini.

(2) *Voir* M. d'Ohsson, l. c., p. 142, et les interprètes de la Sur VII (الاعراف), v. 47 et 49, éd. Maracci. Sadi connaît aussi trois degrés au delà de ce monde : بهشت, le paradis; اعراف, l'état intermédiaire, et دوزخ, l'enfer.

(1) *Voy.* FATALISME. Cf. M. d'Ohsson, l. c., p. 165 sq.

(2) *Gulistan*, éd. Sémelet, p. 183.

(3) La démonologie populaire est le plus explicitement décrite dans le livre, très-riche de matières, *Canoon-Islam by Jaffur-Shurreef*, composed by G.-A. Herklots, Lond., 1832. On peut y apprendre l'ancienne généalogie de Satan.

se trouvent les porteurs du trône de Dieu, empruntés à la vision d'Ézéchiel (1); puis viennent l'Esprit (الروح), les archanges Israfil, Gabriël, Michel et Azraïl (عزرايل), les chérubins (الكروبيون), les anges qui célèbrent la gloire divine à travers les sept cieux dans un ordre militaire (Kazwini nomme leurs chefs); ensuite les surveillants (الحفظة) (2), c'est-à-dire ceux qui inscrivent les mérites et les péchés des hommes dans le livre (3); enfin les anges qui sont préposés à toutes choses. Chaque croyant a cent soixante anges gardiens, tout comme chaque objet naturel a son ange protecteur.

Outre les anges il y a, d'après le même cosmographe, des êtres qu'on nomme *Djinns* (جن) (4). Les anges, dit-il, suivant l'opinion de quelques auteurs, sont créés de lumière, les djinns de flamme, les satans de fumée, etc.

Le Compendium de Nésefi suppose les anges et les génies, et déclare seulement (5) que la race humaine est supérieure aux anges; ceux-là seuls parmi les anges qui servent les Apôtres ou les Prophètes, comme Gabriel, marchent avant les hommes; mais les prophètes de la race humaine sont supérieurs aux prophètes angéliques.

Ce qui donne une base solide à la foi mahométane, c'est que le Moslim reconnaît une autorité humaine, outre celle du prophète Mahomet, autorité qui enseigne, ordonne et défend au nom de Dieu. Les hommes qui sont revêtus de cette autorité se nomment imams (امام, pl. ايمة). D'après el-Idschi (6), le dogme de l'imamat est un dogme médiat (من الفروع), et non un dogme direct. Ce nom a sans doute un sens très-large, car on entend par là tout *supérieur*, quiconque préside à une communauté, quiconque officie dans une cérémonie publique; mais on s'en sert spécialement pour désigner celui qui, en tout temps, est à la tête des sectateurs de l'islam, tel que le supérieur de chaque mosquée. Le Compendium de Nésefi s'exprime ainsi à ce sujet (1) : « Les Moslim doivent être dirigés par un imam. Celui-ci a le droit et le pouvoir de veiller à l'observation des commandements religieux, de réaliser les châtiments légaux, de protéger les frontières, de lever des troupes, de recueillir les dîmes, de mettre à la raison les révoltés et les brigands, de réciter la prière publique du vendredi et de présider les solennités du beiram, etc. (2). » « Il faut que l'imam soit visible (3) (en opposition avec l'opinion des Schiites) (4). » « Il faut qu'il soit de la race des Koraichites; cependant il n'est pas nécessaire qu'il descende précisément de la famille de Haschim ou qu'il soit un descendant d'Ali (5). » « La dignité de l'imamat n'exige pas absolument que l'imam soit juste, vertueux et innocent (معصوم), ni qu'il soit l'homme le plus remarquable de son temps (الافضل) (6). » « Ni les vices ni la tyrannie d'un imam ne peuvent déterminer sa déposition (7). » « La prière

(1) *Cosmographie de Kazwini*, éd. Wüstenfeld, I, p. 55.
(2) Conf. sure VI, 61.
(3) *Kazwini*, I, p. 60.
(4) P. 368.
(5) § 38.
(6) Éd. Sœrensen, p. 296

(1) § 33, p. 258, l. c.
(2) § 34, p. 266.
(3) § 35.
(4) § 35. *Voir* plus loin.
(5) § 36. Les Ommiades et les Abbassides étaient d'origine koraichite. Après l'extinction du califat abbasside par le Mongol Hulagu-Chan, en 1259, les califes abbassides continuèrent en apparence l'imamat jusqu'en 1517; alors Mahomet XII transmit la dignité de l'imamat au sultan Sélim Ier.
(6) § 37.
(7) § 38.

publique est valable, même quand elle est accomplie par un imam vicieux (1). »

L'adoption de ces dogmes en général produit la foi (الايمان), le contraire l'incrédulité (الكفر). Celui qui ne reconnait pas les commandements essentiels de la morale est également coupable d'incrédulité.

V. La *morale* de l'islam et les usages commandés ou sanctionnés par la religion. L'islam ne manque pas de très-belles prescriptions morales. Comme ces lois générales se trouvent partout, elles n'ont pas besoin d'être énumérées en particulier ici (2).

Quant aux commandements particuliers, déterminés par le temps et les circonstances, ils sont au nombre de cinq : la purification, la prière, le jeûne du Ramadan, l'aumône de la dîme et le pèlerinage de la Mecque.

La *purification* est imitée de la pratique judaïque; il y en a de trois espèces :

1. غسل, *Gassel* (3); le nettoiement des parties par lesquelles le ventre se dégage;

2. وضو, *Voudhou;* le lavement de la tête, des bras, des mains, des pieds, avant la prière;

3. غسل, *Goussel;* la grande purification, c'est-à-dire un bain complet. A défaut d'eau on peut se servir de sable ou de poussière; ce genre de purification se nomme تيمّم, *Teiemmum*. Malgré les nombreuses recommandations faites au Mahométan de se laver, les Mahométans sont d'une dégoûtante saleté; mais ils se distinguent par le zèle qu'ils mettent à prier.

(1) Conf. Bar.-Jos. de Hammer-Purgstall, *Sur la succession légitime au trône, d'après les idées du droit politique moslémite. Dissert. de la classe de philos. philol. de l'Académie royale des Sciences de Berlin*, 1843, p. 585 sq.

(2) Un manuel pratique de morale fut écrit par Abu-Laïs (ليث) *Samarkandi :* « تنبيه الغافلين *Réveil des Tièdes.* »

(3) Chardin, *Voyage*, t. VII, p. 112. Kasel.

Nulle part sur la terre on ne prie autant et aussi ponctuellement que parmi les Mahométans. Chacun est tenu d'observer cinq moments de *prières* :

1. La prière de midi (ظهر);
2. Vêpres (العصر);
3. La prière du soir (صلوٰة مغرب);
4. La prière de la nuit (العشا);
5. La prière du matin (الفجر). Les Moslims de chaque ville sont invités à faire ces prières par le *Muezzin* (موذن), institué pour les y appeler. L'appel (اذان) de ce ministre de la mosquée renferme simplement des louanges de Dieu, Allah Akbar, etc., avec la courte formule du symbole. A la prière du matin il ajoute : الصلوٰة خير من النوم, *La prière est meilleure que le sommeil*. Les Muezzins schiites disent : حيّ على خير العمل, *Arrivez à la meilleure des œuvres!* Cette légère différence a engendré de sanglants conflits (1).

Beaucoup de Muezzins ont l'habitude de chanter, à peu près une heure avant la prière du matin : « Prière et salut à toi, ô Envoyé de Dieu! — O bien-aimé de Dieu! — Prophète de Dieu! — O la plus noble des créatures! — O la plus belle et la plus grande des créatures! — O lumière du trône de Dieu! » Coutume à laquelle, sans aucun doute, le corps de Droit canon fait allusion (2) lorsqu'il dit que les prêtres des Mahométans, *diebus singulis, certis horis, in loco aliquo eminenti* (les minarets), *Machometi nomen, Christianis et Sarracenis audientibus, alta voce invocant et extollunt, ac ibidem verba quædam in illius honorem publice*

(1) Abulf., *Annal.*, t. III, p. 133, édit. Reiske.

(2) Clem., V, t. II.

profitentur. Après l'appel du Muezzin le Mahométan est libre de faire sa prière chez lui, dans un endroit convenable, en plein air ou dans la mosquée. Les cérémonies du culte mahométan se trouvent décrites tout au long dans d'Ohsson (1); remarquons seulement que chaque *heure* est composée d'une série plusieurs fois répétée d'oraisons, d'adorations, de bénédictions et de leçons, dont chaque série se nomme *rakah* (ركعة). Ainsi la prière de midi se compose de huit rakah, celle du matin de quatre (2).

Le Mahométan n'est obligé de faire la prière dans la mosquée que le *vendredi*, qui, pour cette raison, se nomme الجمعة, la réunion (3).

Outre ces heures et ces dévotions hebdomadaires, il y a deux dévotions annuelles, savoir: les deux Beiram (4), qui, conformément à la nature de l'année mahométane (5), sont mobiles, et se rapportent au *jeûne* (6) et au *pèlerinage de la Mecque* (7). De plus les Moslims célèbrent quelques jours de commémoration d'un ordre inférieur. Ainsi les dix premiers jours du mois de Moharram sont observés avec une piété particulière, principalement le dixième, عاشورا, *Aschûrâ*. La fête judaïque du mois de Tischri paraît avoir été la première occasion de cette solennité. Les Schiites célèbrent le dixième jour comme le jour de la mort de Hussain (8), avec une pompe extraordinaire, notamment avec des processions dans lesquelles ils représentent les souffrances de Hussain, et avec toutes sortes de formes théâtrales (1).

Les Sonnites mettent en avant une foule de légendes pour motiver cette fête; c'est ce jour-là que Noé sortit de l'arche, c'est le jour de naissance d'Abraham et de Jésus, etc. (2). Dans les Indes, où l'on célèbre ce jour par des processions, par toutes sortes de dévotions et de momeries, en allumant des feux, en portant des étendards, des baldaquins et des cabanes, les cérémonies schiites s'unirent aux usages sonnites (3).

De plus, le 24 Safar, ils font mémoire de l'entrée de Mahomet dans la caverne avec Abu-Beker (4); le 24 Rabi-alawwal, du jour de naissance de Mahomet (مولد) (5); et le 17 Radschab, de l'ascension du prophète (معراج).

Enfin ils ont aussi la dévotion du *rosaire*, qui consiste dans la récitation de quatre-vingt-dix-neuf surnoms de Dieu, et finalement du nom de Dieu même, qu'on énumère en comptant cent boules de corail attachées à une corde (6), et plusieurs autres dévotions en l'honneur de Mahomet et des hommes pieux les plus célèbres.

On juge faussement l'islam quand on n'a pas égard à ces dévotions. Résumer le peu d'idées que renferme le Coran et énumérer les pratiques qu'il renferme, ce n'est pas comprendre l'islam, ce

(1) Conf. Chardin, *Voyage*, éd. Amst., t. VII, p. 248 sq. *Maraccius*, *Prodrom*. IV, p. 12.

(2) La *Venia* du moyen âge traduit le mieux le *Rakah*. *Voir* Du Cange. *Suso*, de Diepenbrock, 2ᵉ édit., p. 12. Il y a cette différence que pour la *Venia* on faisait une fois la génuflexion, tandis que pour chaque *rakah* on priait dans huit positions différentes.

(3) *Voy.* Vendredi chez les Mahométans.

(4) *Voy.* Beiram.

(5) *Voy.* Hegire.

(6) *Voy.* Ramadan.

(7) *Voy.* Pèlerinage de la Mecque.

(8) *Voy.* Fatime et Ali.

(1) Cette fête théâtrale, unique occasion où dans l'islamisme l'art dramatique puisse se montrer, a été souvent décrite.

(2) Ainsi Abu-l-lais-Samarcandi Mihi, f. 178; cependant il reconnaît l'origine judaïque.

(3) *Voir* la description détaillée dans *Canoon-Islam*, p. 172 sq.

(4) *Voy.* Abu-Beker.

(5) Cf. Hammer, *Hist. du royaume des Osmanl.*, IV, 300.

(6) Énumérées dans Maracci, ad sur XVII, p. 414, et dans Taylor, *Hist. du Mahométisme*, p. 262.

n'est pas se rendre compte de l'existence dix fois séculaire de cette religion. L'exagération avec laquelle les Mahométans invoquent l'appui et l'intercession de Mahomet est sans doute en contradiction avec le principe pharisaïque suivant lequel la créature n'a aucune valeur en face de Dieu, et en vertu duquel ils rejettent l'Incarnation du Fils de Dieu; mais le fait de cette invocation n'en est pas moins réel (1). La fonction de médiateur, que la célèbre *El-borda* attribue surtout à Mahomet (2), est attribuée, par la dévotion des Moslims, à des saints (*weli*) d'un ordre inférieur. Chez les Moslims indiens les fêtes de certains respectables scheiks concourent avec celles du prophète (3); mais non-seulement des créatures raisonnables et distinguées par leur vertu sont reconnues médiatrices entre Dieu et les croyants dans le système qui proteste contre la médiation de Jésus-Christ, en l'honneur de Dieu, mais encore ce système attribue la même efficacité à des objets inanimés; ainsi il considère comme des puissances protectrices les livres du Coran, des mots dépourvus de sens, des formules imaginaires et des nombres cabalistiques. Presque chaque Moslim dévot porte une amulette; quelques-uns en sont surchargés; ils les suspendent aux tombeaux (4). A défaut d'images ces talismans sont suspendus dans leurs demeures, en forme de cercles et de figures de diverses couleurs, entourés de proverbes sacrés (5). Malgré cet abus, le zèle que les sectateurs de l'islam apportent à la prière en général constitue un des côtés brillants de cette religion.

Il faut en dire autant du sens de bienfaisance que le Coran a développé et qui se révèle dans de nombreuses fondations et par d'abondantes aumônes. Outre la bienfaisance générale, qu'aucune loi spéciale ne prescrit, il y a une espèce particulière de bienfaisance qui constitue la cinquième ordonnance morale, savoir l'*az-zakah* (الزكوة), que nous pouvons, par analogie, traduire par *dîme*. Chaque musulman qui a quelque fortune doit donner aux pauvres à peu près la quarantième partie de son avoir; celui qui a de vingt-six à trente-cinq chameaux offre un chameau femelle d'un an; celui qui a quarante vaches donne un veau de deux ans.

Tels sont en général les cinq commandements principaux de l'islam. A ceux-là s'ajoutent des ordonnances sur l'immolation des animaux, faite au nom de Dieu, sans l'invocation duquel la manducation de la viande n'est pas permise, et des lois alimentaires empruntées aux Juifs. La viande de porc est principalement défendue comme chez les sectateurs de Moïse. En outre le vin est interdit, et ainsi l'islam a imposé à ses sectateurs un perpétuel *nazaréisme*, si d'ailleurs ce ne sont pas des idées manichéennes qui ont amené cette défense.

A côté de quelques propositions justes et belles il se trouve, dans les dogmes et la morale de l'islam, tant de contradictions, tant d'emprunts faits de tous côtés, qu'on ne comprendrait pas comment cette religion a pu régner depuis tant de siècles parmi tant de millions d'hommes, s'il ne s'y était élevé une institution dont la mission était d'appliquer ce qu'il y avait de meilleur dans le dogme et la morale, nous voulons parler du *soufisme*, التصوّف,

(1) Ces contradictions ont été explicitement discutées par Haneberg, dans son article : *Contradictions dans l'Islam*, publié dans les *Feuilles histor. et polit.*, ann. 1846.

(2) *Poëme Burda*, publié et trad. par Vincent Noble de Rosenzweig, Vienne, 1824, in-fol.

(3) Cf. *Canoon-Islam*, p. 237.

(4) Ils se nomment alors حجاب (*Hidjab*). Le chevalier Rifaud en a fait une notable collection.

(5) *Voir* un exemple dans Rifaud.

c'est-à-dire de la mystique et de l'ascétisme de l'islam.

VI. *Soufisme*. Pour reconnaître la valeur de cette apparition dans l'histoire de l'islam, il n'est nécessaire ni d'expliquer le sens même du mot (1), ni d'établir bien clairement l'origine de la chose (2).

Le soufisme dure solidement depuis plus de mille ans et a constaté son existence dans une féconde littérature et dans les règles de divers ordres religieux (3). Malheureusement jusqu'à présent on n'a considéré que ses dernières œuvres, et de là vient qu'on s'imagine souvent que le soufisme est une espèce de système fanatique, panthéiste et antinomiste, posé hostilement en face de l'islam, ou du moins complétement étranger à ses principes. Il faut distinguer trois époques dans le soufisme :

A. De l'époque d'Haroun-al-Raschid jusqu'aux croisades (786) (1096);

B. De là jusqu'à la ruine de la première domination des Mongols (1100) (1330 apr. J.-C.);

C. De cette ruine jusqu'à celle de la seconde domination des mêmes Mongols (1330) (1600).

A. Koscheiri nous fait connaître la première période dans son *Risalet* (4), qui fut composé en 1046. Là le panthéisme prédomine aussi peu que l'antinomisme. Sans doute ce célèbre docteur soufi fait connaître que de son temps de soi-disants esprits forts soutenaient que les lois positives n'étaient faites que pour les gens sans éducation, en même temps que la doctrine de l'Être divin, unique, spirituel et vivant, était faussée dans maints cercles mystiques ; mais quant à lui il s'élève contre cette double aberration dogmatique et morale ; et cela non-seulement en son nom, en exposant ses propres vues, mais en racontant l'histoire du soufisme jusqu'à son temps. Il expose le système de la foi et de la morale des soufis en diverses parties dont chacune se compose de notices biographiques et de paroles des anciens. Or ces soufis, tous hommes très-intérieurs, jeûnent, prient et observent en général la loi. Ainsi il cite (1) la parole du célèbre Djoneid (2) : « L'opinion de certaines gens qui prétendent prouver que les œuvres (الاعمال) doivent être abandonnées est, à mon avis, une grande erreur... car les illuminés (العارفون, les savants, γνωστικοί) ont reçu les œuvres de Dieu et reviennent à Dieu dans leurs œuvres, et, quand je vivrais mille ans, je ne voudrais pas négliger un grain de poussière des œuvres de la justice (اعمال البرّ), à moins d'y être obligé par des circonstances impérieuses. » Le même Djoneid remarque, par rapport au spiritualisme non historique, destitué des bases de la révélation positive : « Quiconque n'apprend pas le Coran par cœur et n'écrit pas les traditions orales n'est pas un disciple de cette voie du soufisme, car notre science est attachée à l'écriture et à la tradition. »

D'un autre côté la science positive des soufis est différente de celle des scolastiques : « Nous avons acquis le sou-

(1) Les uns font dériver le mot de صوف, laine; d'où صوفى, laineux, revêtu de laine; les autres, contre l'analogie, de صفا, être pur.

(2) Il faut chercher la source naturelle du *soufisme* dans l'effet nécessaire que devait produire sur des âmes impressionnables la foi en Allah. On ne peut cependant nier que des influences extérieures y contribuèrent. Maaruf, un des premiers et des plus importants *soufis*, avait été antérieurement Chrétien; Mimschad avait été parse.

(3) *Voy*. Derviches.

(4) La bibliotheque de la ville de Munich possède une copie de cet ouvrage rare, avec les *Commentaires* d'Ansari. *Cod. or. mon.*, n° 55.

(1) Fol. 30, *a*.

(2) Cf. Herbelot, *Giuneid*, p. 406. Il mourut en 297 (919).

fisme non par des disputes contradictoires, mais par le jeûne, par l'abandon du monde, en nous arrachant à ce qui est agréable et beau. »

C'est dans ces limites dogmatiques et morales que se meut la vie intérieure de l'âme cherchant Dieu, et cette doctrine a tellement d'analogie avec l'ascétisme chrétien, et avec une psychologie supérieure, que nous n'hésitons pas à prétendre que c'est en s'appuyant sur la base de l'antique soufisme qu'on pourrait surtout espérer la conversion de l'islam. Il est d'autant plus déplorable que cette première période soit presque absolument inconnue parmi nous.

II. La seconde période est bien plus connue; les deux poëtes *Djelal-eddin Rumi* et *Mahmoud Schebisteri* en sont les auteurs les plus éminents. Jos. de Hammer (1), Tholuck (2) et Rosen le jeune (3) ont fait connaître assez ces deux auteurs pour qu'on puisse considérer cette période comme panthéiste.

III. Depuis lors le panthéisme subsiste parmi les soufites; cependant il est tempéré par des légendes venant des temps meilleurs et par des allégories qui conservent, du moins quant au nom, la partie positive de la révélation de l'islam. Sous ce dernier rapport le dictionnaire sufi d'*Abdou-r-razzak* peut servir de preuve (4). Là *Élif* représente la substance une (5); les piquets de la tente (الأوتاد) (6) sont les quatre pieds sur lesquels reposent les quatre parties du monde; l'illuminé (العارف) est celui à qui Dieu fait connaître sa nature, ses attributs et ses noms (1); la science de ces noms est à la fois un jeu de mots et un grimoire cabalistique. L'auteur du Dabistan a parfaitement exposé la direction panthéiste du système sufi moderne; seulement son travail ne peut s'appliquer à la plus ancienne période. Les vains efforts que font les soufis pour parvenir à l'idée de Dieu en partant des données de l'islam prouvent clairement qu'il y a des contradictions inconciliables dans la religion mahométane.

La légende indienne de la femme de Brahma, dont la noble tête est placée sur le tronc de la pécheresse bestiale, est devenue une vérité dans la religion de Mahomet.

HANEBERG.

(1) *Histoire de la Rhétorique et de la Poésie en Perse. Gulschent Ras, les Mines de l'Orient.*

(2) *Sufisme et Anthologie de la Mystique orientale.*

(3) *Mesnevi*, 1849.

(4) Abdou-r-razzak, *Dictionary of the technical terms of the Sufies, edited in the Arabic original by Dr. Al. Sprenger*, Calcutta, 1845. Abdou-r-razzak mourut, d'après Hadji-Chalfa (*Lex. bibliogr.*, éd. Flugel, v. II, 175), en 887 (1482). Les efforts de Sprenger pour faire remonter son auteur jusque vers 1336 ne paraissent pas avoir réussi.

(5) P. 4.

(6) P. 11.

(1) P. 89.

ISLANDE (CHRISTIANISME EN). Des colons scandinaves, la plupart hommes bien nés et considérés, mécontents du sort qu'ils avaient dans leur patrie, ou voulant échapper à la tyrannie des grands, avaient fondé, au milieu de la neige et du feu, un État libre, entre 874 et 934, dans l'île lointaine d'Islande, qui dès 725 avait été visitée et habitée par des ecclésiastiques irlandais, obligés de fuir devant les pirates normands. Cet État avait maintenu pendant quatre cents ans son indépendance, en entretenant toutefois un actif commerce avec la mère-patrie, surtout avec la Norwége, d'où la plupart des colons étaient venus, et dont l'île finit par reconnaître la suprématie.

Le premier essai fait pour importer le Christianisme dans l'île eut lieu vers le dixième siècle.

Thorwald, issu d'une famille considérable d'Islande, conduit par ses aventures en Saxe, s'y était fait baptiser par

un chorévêque ou un prêtre, nommé Frédéric, et l'avait décidé à venir avec lui en Islande en qualité de missionnaire (981). *Kodron*, père de Thorwald, fut le premier converti, après qu'une pierre dont Kodron faisait son dieu tutélaire eût été fendue en deux par la prière de Frédéric. Un autre événement qui fit impression et opéra quelques conversions particulières, ce fut celui de deux Berserker (1), qui voulurent passer intacts à travers un feu et furent brûlés, ce que le peuple attribua à la bénédiction que Frédéric avait prononcée sur ce bûcher. D'un autre côté les scaldes, poëtes nationaux, étaient un grand obstacle à la propagation de la religion chrétienne, dont ils tournaient en ridicule la doctrine et les apôtres dans leurs chants populaires. Cependant, et malgré de fréquentes persécutions, les missionnaires parvinrent à convertir un grand nombre d'Islandais, surtout au nord de l'île. Lorsqu'en 986 les deux missionnaires eurent quitté l'Islande, le roi de Norwége, *Olof Tryggweson*, qui avait déployé beaucoup de zèle à répandre le Christianisme dans son royaume, s'intéressa à l'œuvre de la conversion de l'Islande. Plusieurs Islandais de sa cour avaient reçu le baptême. Il envoya l'un d'entre eux, nommé *Stefner*, en 996, en Islande, pour y répandre la doctrine chrétienne; mais Stefner ne paraît pas avoir eu les qualités d'un évangéliste : il renversa brusquement temples et statues, et excita la fureur des païens, qui, dès 997, le contraignirent de quitter leur île et de s'en retourner en Norwége. *Thangbrand*, autre Norwégien et prêtre passablement belliqueux, qu'Olof envoya, en 997, eut un peu plus de succès; cependant les scaldes le poursuivirent également de leurs poëmes sarcastiques, et l'irritèrent au point qu'il en tua quelques-uns et fut obligé de fuir, en 999. Dans l'intervalle le nombre des Chrétiens s'était néanmoins multiplié en Islande. Deux néophytes, *Hialti* et *Gissur*, qui, avec d'autres Chrétiens zélés, avaient été bannis de l'île, revinrent, en 1000, avec quelques prêtres norwégiens, s'unirent à *Haller de Sido*, Islandais de marque récemment baptisé, et parvinrent mieux que tous leurs prédécesseurs à propager l'Évangile dans leur patrie. Toutefois les partis étaient toujours puissants, et l'Islande était menacée de voir ses habitants divisés en deux factions religieuses et politiques. Il fallait à tout prix empêcher cette division, éviter une guerre civile, consolider le Christianisme tout en gardant quelque condescendance pour le paganisme si profondément enraciné. Haller-Sido réussit à gagner un prêtre païen qui était intérieurement favorable au Christianisme, et ce prêtre, nommé *Thorgeir*, obtint du peuple une résolution générale en vertu de laquelle tous les Islandais seraient baptisés, les temples et les idoles détruits, le culte public du paganisme aboli, en même temps qu'on conserverait les sacrifices secrets, l'exposition des enfants et la permission de manger de la viande de cheval, à cause de l'exubérance de la population et de la stérilité de l'île. Enfin peu à peu les abominations païennes furent abolies. En 1056 Adalbert, archevêque de Brême, consacra le premier évêque de *Scalholt* dans la personne d'*Isleif*, fils de Gissur, cité plus haut, qui avait été élevé dans l'école d'Erfurt. Le second siége épiscopal fut établi à *Holum*, en 1107. Ce que le célèbre Adam de Brême (1) raconte des Islandais est merveilleux. « Ils vivent, dit-il, dans une

(1) Classe de guerriers, dans la chevalerie du Nord, qui affrontaient avec joie tous les dangers.

(1) Pertz, *Script.*, t. VII, p. 385.

sainte simplicité, contents du peu qu'ils ont, tous sincèrement Chrétiens, remarquables par leurs mœurs, notamment par la charité, qui fait qu'ils ont tout en commun, et qu'ils partagent même avec les étrangers; *episcopum suum habent pro rege; ad illius nutum respicit omnis populus; quidquid ex Deo, ex Scripturis, ex consuetudine aliarum gentium ille constituit, hoc pro lege habent, etc.* »

L'Islande resta jusqu'à la fin du treizième siècle célèbre comme foyer de la civilisation et de la littérature de la Germanie septentrionale. Le nom le plus considérable de cette littérature est celui de *Snorre-Sturleson*, auquel on attribue la *Jeune Edda* ou l'Edda (1) prosaïque, qui, toutefois, est l'œuvre de plusieurs auteurs. On considère le prêtre *Samund le Sage* († 1133) comme l'auteur de l'*Ancienne Edda*, ou plutôt comme celui qui en réunit les diverses parties (2).

Depuis 1261 l'Islande fut soumise au royaume de Norwége; en 1387 elle fut attribuée au Danemark; Christian III, roi de Danemark, introduisit le luthéranisme dans cette île, contre le gré et la volonté de ses habitants, et fit décapiter, en 1550, l'évêque *Jon Arasen*, qui s'était le plus énergiquement opposé, même par la violence, aux innovations religieuses. Après cette démonstration de la vérité de la nouvelle religion l'Islande dut patiemment se soumettre au joug.

Voir *Finni Johannæi Hist. eccles. Islandiæ*, Hafniæ, 1772, v. 3; *Kristni-Saga*, Hafniæ, 1778; Munter, *Hist. de l'Égl. de Danemark et de Norwége*, Leipzig, 1825; Néander, *Hist. univ. de l'Égl. chrét.*, t. IV, p. 40, Hambourg, 1836; Dahlmann, *Hist. du Danemark*, t. II, p. 106, 180, Hambourg, 1841.

SCHRÖDL.

(1) *Edda*, science-mère en gaël, renfermant les traditions épiques, héroïques et mythologiques des peuples du Nord.

(2) Geijer, *Hist. de Suède, Introd.*

ISMAËL (יִשְׁמָעֵאל, Dieu exauce), fils d'Abraham et de l'Égyptienne Agar, l'esclave de la maison. Avant de le mettre au monde, sa mère, fuyant Sara, apprit de Dieu même que sa volonté était de faire de son enfant le père d'une grande nation (1), et treize ans plus tard il fut également annoncé à Abraham que, en compensation de la bénédiction promise aux dépositaires de la Révélation, Ismaël aurait sa part de bénédiction terrestre et deviendrait le père de douze princes et d'un grand peuple (2). Lorsqu'Ismaël, âgé de dix-sept à dix-neuf ans, dut abandonner avec Agar la maison de son père, il n'eut, il est vrai, pour tout héritage, dans le moment, qu'un pain et une cruche d'eau (3); mais la bénédiction de Dieu accompagna le jeune archer, qui bâtit sa maison dans le désert de Pharan et s'y établit avec Fatime (4), Égyptienne qu'il avait épousée. Il en eut douze fils qui devinrent les chefs d'autant de tribus. Du reste Abraham ne l'avait ni oublié ni déshérité; il l'avait, de son vivant, muni de troupeaux et d'autres présents, comme les fils de Cétura (5), et Ismaël parut fraternellement à côté d'Isaac, lors de l'inhumation de leur père (6). Il mourut à l'âge de 137 ans. Ses descendants devinrent très-promptement les intermédiaires du commerce entre l'Euphrate et l'Égypte (Ismaélites négociants) (7); ils s'étendirent peu à peu dans toute la péninsule sinaïtique et l'Arabie septentrionale, continuant, comme de libres Bédouins, la

(1) *Genèse*, 21, 14.

(2) *Ibid.*, 16, 10.

(3) *Ibid.*, 17, 20.

(4) D'après le pseudo-Jonath., *ad Gen.*, 21.

(5) *Genèse*, 25, 6.

(6) *Ibid.*, 25, 9.

(7) *Ibid.*, 37, 25 sq.

vie de leur aïeul, « fiers et sauvages comme lui, levant la main contre tous, tous levant la main contre eux, dressant sans crainte leurs tentes en face de tous leurs frères (1). » Telles sont encore aujourd'hui leurs tribus, qui considèrent le sol sur lequel errent leurs troupeaux comme un héritage divin, ainsi que les biens et la vie de tout étranger qui, foulant ce sol, n'obtient pas l'hospitalité du propriétaire. Leur vie vagabonde se passe dans les limites décrites par la Genèse (2), « depuis Havila (à quarante milles au sud de la Mecque) jusqu'au désert de Sur, qui regarde l'Égypte, et au nord-est le long de la grande route des caravanes qui se rendent en Assyrie. » L'histoire de l'Arabie (3) atteste qu'Ismaël vint du Nord (de la Mecque, qu'on prétend fondée par lui); qu'au milieu des rives occidentales (autour de Khaulan) il se rencontra avec les Jectanides, qui arrivaient du Sud, et qu'il ne s'entendit avec eux qu'après de longs combats, en acceptant leur langue, l'ehhkili (4), d'où se forma peu à peu le nouvel arabe, la langue du Coran. De même qu'Ismaël s'était étendu de la péninsule sinaïtique vers le sud, il s'étendit à l'est, à travers les steppes sablonneux, vers l'Euphrate, et la Bible nous donne, dans les cas rares où elle cite des tribus arabes, divers renseignements sur leurs pérégrinations. Mais, à mesure qu'on s'éloigne du foyer sacré de l'islam, les données arabes deviennent plus rares, et les voyages entrepris dans les temps modernes sont restés passablement étrangers à cette terre inconnue, *terra incognita* (5). De plus, non-seulement

(1) *Genèse*, 16, 12; 25, 18.
(2) 25, 18.
(3) Sojuti, dans Fresnel, *Lettres sur la Géographie de l'Arabie*.
(4) *Voy.* JECTAN.
(5) Hammer, *Ann. de Vienne*, t. XCIV. Ritter, *Arab.*, II, p. 325-532.

de grandes tribus s'éteignirent ou se confondirent avec de plus petites, mais l'Arabie septentrionale, bien plus que celle du midi, étant la route des premières émigrations venues de la plaine de Sennaar, il se forma une véritable alluvion de peuples, dont les éléments étaient, longtemps avant Ismaël, des *Chamites* (sur la route vers Canaan et vers l'Égypte (1); parmi eux les premiers Amalécites), puis des *Aramites* (vers la Syrie); plus tard les descendants de Lot et d'Ésaü; mais avant tout les fils de Cétura, « frères » d'Ismaël (2), qu'on nomma précisément pour cela *Ismaélites* (tels les Madianites) (3). Cette diversité d'origine se fait sentir encore de nos jours dans la généalogie de la noblesse de chaque tribu, qui veille avec jalousie sur la conservation de sa race, et considère comme des ilotes ou des parias d'autres tribus qui souvent, en effet, en diffèrent physiognomoniquement, par exemple les pêcheurs des Hatêmi, au golfe Élanitique (4).

Des douze fils d'Ismaël l'Écriture ne parle assez souvent que de *Nabajoth*, *Cédar*, *Duma*, *Théma;* les autres, tels que *Abdéel*, *Mabsam*, *Masma*, *Hadar*, *Massa* et *Cedma*, ne sont cités que dans la Genèse (5) s'ils ne font pas partie des Agaréens; Jéthur rappelle évidemment l'Iturée, où il fut vaincu par les enfants de Ruben et de Gad, avec son frère Naphis (6).

Pour le théologien, qui voit dans Abraham la figure de la Providence divine conduisant le genre humain, le rapport entre Ismaël et Isaac ne peut pas paraître sans importance. Tandis

(1) *Genèse*, 10, 13, 14.
(2) *Ibid.*, 25, 18.
(3) *Ibid.*, 37, 25 sq. *Juges*, 8, 22 sq.
(4) Ritter, l. c., p. 307 sq.
(5) 25, 13 sq.
(6) I *Paral.*, 5, 19, 20. Cf., en général, ARABIE.

que la grâce divine agit dans Isaac et le dirige dans toutes ses voies, Ismaël reste un homme de la nature, un enfant de la chair, un *esclave* des puissances inférieures de la vie, à qui l'entrée du royaume céleste est interdite. Ismaël est, par conséquent, l'image du paganisme en face de la théocratie de l'Ancien Testament, aussi bien que plus tard celle du judaïsme opiniâtre et servile en face de l'Église chrétienne et libre (S. Paul argumente de ce point de vue) (1), tout comme, dans chaque homme, le type de la vie coupable de la nature et de la volonté propre en face de la grâce. Cependant Ismaël a aussi des droits au royaume de Dieu; il assiste à la sépulture d'Abraham, parce qu'il porte le signe de l'alliance divine, la circoncision; la circoncision du cœur ouvre à tout homme l'entrée du banquet éternel d'Abraham.

S. Mayer.

ISRAËL (ROYAUME D'). *Voyez* HÉBREUX.

ISSACHAR (יִשָּׂשכָר = יֵשׁ שָׂכָר, *est merces*, il y a récompense; LXX, Ἰσαχάρ), neuvième fils de Jacob, cinquième fils de Lia. Sa mère dit à sa naissance : « Dieu m'a donné ma récompense de ce que j'ai donné ma servante à mon mari, et elle le nomma Issachar (2). » Issachar eut, d'après la Genèse (3), quatre fils : *Thola*, *Phua*, *Job* (Jasub) et *Semron*, dont les descendants, divisés en quatre familles, les *Tholaïtes*, les *Phuanites*, les *Jasubites* et les *Semronites* (4), formèrent la tribu d'Issachar, qui comptait, du temps de Moïse, 54,400 hommes capables de porter les armes (5), plus tard 64,300 (6). Jacob, en le bénissant, le compare à un âne osseux, qui, pour pouvoir se reposer, préfère l'esclavage à la liberté (1). Dans les Paralipomènes il est dit des fils d'Issachar que c'étaient des hommes capables de discerner et de remarquer tous les temps et d'ordonner à Israël ce qu'il devait faire (2). Il ne faut pas entendre par là des connaissances agronomiques et astronomiques, ou une habileté particulière à déterminer les jours de fête, mais bien, d'après le contexte, un jugement sage sur les affaires et sur la conduite à tenir au milieu de telles ou telles circonstances données. Le territoire assigné à la tribu d'Issachar comprenait surtout les plaines fertiles d'Esdrelon (3), entre le Jourdain et la Méditerranée, et les tribus de Manassé, Zabulon et Aser (4).

ITALIE (5). C'est sans contredit par une grâce toute particulière de la divine Providence que l'Italie reçut dès l'origine de l'ère nouvelle la semence du Christianisme et sut la développer d'une manière digne du don qui lui était fait. Aucune cité ne salua le nom du Sauveur avec autant de respect que la ville aux sept collines, avant même qu'aucun Apôtre eût mis le pied sur son sol.

Ce fut sous le règne de Tibère que le

(1) *Galat.*, 4, 22-26.
(2) *Genèse*, 30, 18.
(3) 46, 13.
(4) *Nombres*, 26, 23.
(5) *Ibid.*, 1, 29; 2, 6.
(6) *Ibid.*, 26, 25.

(1) *Genèse*, 49, 14.
(2) I *Paral.*, 12, 32.
(3) *Voy.* Esdrelon.
(4) *Josué*, 17, 11; 19, 17-23.
(5) Nous n'avons rien changé à cet article, écrit en 1859, malgré les événements survenus en Italie depuis deux ans. Il est évident que l'état de choses actuel est transitoire; il est encore plus évident que tout Catholique doit faire des vœux pour que l'État de l'Église reste ce que l'ont fait les siècles, la piété des rois, le dévouement des peuples, la sagesse des Pontifes, le véritable intérêt de l'Italie et de l'Église universelle, et les traités les plus solennels. Jusqu'à ce que l'ordre soit rétabli, il faut s'en tenir, historiquement, géographiquement et ecclésiastiquement, à la situation de l'Italie, et notamment des États romains, au moment de l'élévation de Pie IX au Saint-Siége.

(*Note du traducteur.*)

Sauveur scella sa divine mission de son sang. Ponce Pilate, gouverneur de la Judée, envoya, suivant une antique tradition, un rapport détaillé sur la vie, la mort et les miracles du Christ à cet empereur, qui, quoique souillé de tous les vices et chargé de tous les crimes, fut tellement impressionné à la lecture de la vie sublime de ce bienfaiteur de l'humanité qu'il eut la pensée de mettre l'humble Roi des Juifs, crucifié par sa nation, au nombre des dieux et de lui élever un monument au Capitole.

Bientôt après, la gloire de la capitale du monde s'éclipsa devant celle d'un pauvre pêcheur galiléen, appelé par la main divine à être la colonne de son Église.

Pierre, après avoir fondé, l'an 33 ou 38 de l'ère chrétienne, le siége épiscopal d'Antioche, métropole de tout l'Orient, poussé par l'esprit de Dieu, jeta son regard sur Rome. Dans la seconde année du règne de l'empereur Claude, successeur de Tibère, il parvint à la ville éternelle, ayant, à son passage par Naples, posé dans cette ville les premiers fondements du Christianisme, le 18 janvier 44 ou 45 de l'ère nouvelle. Arrivé à Rome, il y transféra son siége d'Antioche, et travailla sans retard et sans relâche à répandre l'Évangile dans toute l'Italie, la parcourant en tout sens, et envoyant ses hardis messagers jusqu'aux extrémités de cette péninsule bénie. Les plus anciens siéges épiscopaux d'Italie se glorifient d'avoir reçu leur premier évêque des mains de S. Pierre, chef de l'Église. Ce qui prouve combien la doctrine du Christ fleurit promptement à Rome sous l'administration de son premier évêque, c'est, entre autres faits, cette circonstance que le courageux Paul, choisi de Dieu pour être le coopérateur de Pierre dans la conversion des païens, avant même d'avoir mis le pied à Rome, se sentit rempli d'enthousiasme à la nouvelle de la divine propagation du Christianisme parmi les Romains, et leur écrivit cette parole prophétique confirmée par l'histoire de l'Église : « On parle de votre foi dans tout le monde (1). » Son secret et profond désir était de rejoindre les Romains, de les féliciter de la foi que leur avait exposée S. Pierre, de les y fortifier, lorsque, accusé par les Juifs de Césarée devant Festus, gouverneur de la Judée, il en appela à l'empereur, en sa qualité de citoyen romain, pour se mettre à l'abri de la persécution des Juifs. « Tu en as appelé à César, répondit le noble et équitable gouverneur, tu iras devant César (2). » Ces paroles prophétiques, conformes aux décrets de la Providence, firent de Paul le collaborateur de Pierre et le second prince de l'Église. Paul plein d'ardeur partit pour Rome. A peine les Chrétiens de la ville éternelle eurent-ils appris son arrivée en Italie qu'ils allèrent au-devant de lui jusqu'à Cisterne, non loin de Vellétri, à l'embouchure des marais Pontins. Paul inaugura sa carrière apostolique dans la cité des Césars au printemps de l'année 61, carrière glorieuse qu'il scella de sa mort sanglante, le 29 juin 69, à Rome même, ainsi que son glorieux collègue, après que tous deux eurent à plusieurs reprises parcouru, Pierre l'Italie, Paul l'Orient, pour y répandre l'Évangile (3).

Ainsi, dit Eusèbe (4), la divine Providence avait conduit à Rome Pierre, le

(1) *Rom.*, 1, 8.
(2) *Act.*, 25, 11, 12.
(3) Cf. l'ouvrage classique : *de Romano D. Petri itinere et episcopatu ad Benedictum XIV, P. M., auctore P.-F. Fogginio*, Florentiæ, 1714, in-4°. *Gregorii Cortesii, S. R. E. Cardinalis, de Romano itinere gestisque Principis Apostolorum libri duo, Vinc.-Alex. Constantius rec., notis illustr., Annales SS. Petri et Pauli et Append. Monumentorum adjecit*, Romæ, 1770, in-8°.
(4) *Hist. eccl.*, II, 14.

plus intrépide et le plus grand des disciples du Sauveur, que sa vertu avait fait élire prince des Apôtres, afin de renverser dans Rome, capitale du monde, le culte des idoles, peste du genre humain. Muni d'armes divines, formidable capitaine d'une armée céleste, il introduisit victorieusement l'Évangile en Occident.

Combien, dit Tertullien (1), elle est heureuse, cette Église de Rome, à laquelle les Apôtres transmirent la doctrine de Jésus-Christ dans sa fleur et sa plénitude, où Pierre mourut sur la croix comme le Sauveur, où Paul fut décapité comme S. Jean-Baptiste, où Jean subit le martyre comme ses deux collègues du sénat des Apôtres!

Le sang des martyrs fut la semence des Chrétiens. Le Christianisme se développa merveilleusement en Italie, au milieu des plus furieuses persécutions. Les fidèles de Rome, fortifiés et sanctifiés par la présence permanente des successeurs de S. Pierre, donnèrent par leur foi héroïque l'exemple au monde entier. Vellétri, Ostie, Porto, la Sabine, Palestrina, Tivoli, Tusculum, Narni, Terni, Amélie, Foligno, Nessi, Sutri, Anagni, Terracine, Sezze, Ségni, Todi, Orto, Férentino, Spolète, Riéti, Assise, Pérouse, Tiferne, Cortone, Gubbio, Nocéra, Jési, Ancône, Osimo, et l'antique Picénum, Marches actuelles des États de l'Église, se disputent l'honneur d'avoir reçu l'annonce de l'Évangile de la bouche même de S. Pierre ou de celle de ses disciples immédiats (2). Les habitants de Naples, de Nole, de Capoue, de la Pouille, de la Calabre, les Lucaniens, les Siciliens, les Abbruzziens, les Étrusques et les Liguriens élèvent la même prétention. Le grand nombre et l'intrépidité des premiers Chrétiens de Rome et d'Italie sont attestés par le Colisée, qu'abreuva le sang de tant de milliers de martyrs. Enfin le Christianisme sortit des catacombes (1) sous Constantin, et apparut dans l'empire comme religion universelle; l'orgueil du Capitole s'inclina devant la croix, et sa gloire disparut devant celle des illustres témoins du Dieu du Golgotha. A ce spectacle merveilleux et divin S. Léon le Grand, s'adressant aux Romains, s'écrie : « C'est par Pierre et par Paul que d'abord la lumière de l'Évangile a brillé dans ton enceinte, ô Rome éternelle! et, toi qui étais la maîtresse de l'erreur, tu es devenue l'humble et fidèle disciple de la vérité! Pierre et Paul sont tes pères et tes pasteurs véritables; ils ont élevé tes enfants pour le royaume du ciel et ont fondé ta gloire et ta prospérité bien autrement que ceux qui ont bâti tes murailles, que celui qui t'a donné son nom en se souillant d'un fratricide. C'est Pierre et Paul qui t'ont fait parvenir à ce degré de grandeur en fixant à jamais le siége apostolique dans ton enceinte, en faisant de ton peuple une nation élue, de ta cité la ville sacerdotale, en étendant ton nom, ta gloire et ta puissance bien au delà des bornes où s'étaient arrêtées tes conquêtes terrestres. Car, quel que soit l'empire que t'ont donné tes soldats sur le continent et au delà des mers, la guerre t'a valu bien moins de provinces et de royaumes que les victoires pacifiques du Christianisme (2). »

Ce fut, au dire du même docteur de l'Église, par un effet particulier de la miséricorde divine que Rome, siége de la domination du monde et métropole du paganisme, devint le siége et le centre du Christianisme. Ce fut de là

(1) *De Præscript.*, c. 36.
(2) Ughelli, *Ital. sacra*, I, 42, 47, 191, 1301, 1067, 746, 297, 680, 1024, 1278, 1282, 1334, 1349, 672, 1250, 1194, 476, 1154, 1316, 620, 632, 1063, 279, 326, 495, edit. Venet., 1717.

(1) *Voy.* CATACOMBES.
(2) *Sermo* 82, *alias* 86, t. I, p. 322, ed. Baller., Ven., 1753, in-fol.

que l'Évangile prit son essor pour se répandre par toute la terre, grâce aux Papes, perpétuels interprètes, législateurs et juges de l'Église, dont la parole soumit et régit la chrétienté tout entière. « Allons à Pierre, dit Cassien (1), interrogeons le maître des maîtres, *celui qui tient le gouvernail de l'Église et qui a obtenu la primauté de la foi comme celle du sacerdoce.* » « Sans l'assentiment de l'évêque de Rome, dit aussi positivement S. Pierre Chrysologue (2), nous ne pouvons rien décider dans les choses de la foi, pour la paix de l'Église et le maintien de la vérité. » « C'est, dit S. Prosper d'Aquitaine (3), l'épée de Pierre qui arme le bras de tous les évêques. » C'est là le cri unanime de tous les évêques réunis en concile. « Pierre, disent les Pères de Chalcédoine (4), a parlé par la bouche de Léon; » et ceux d'Éphèse (5) : « S. Pierre vit au milieu de nous et vivra éternellement dans ses successeurs. » « C'est toi, écrivent les évêques d'Orient au Pape Symmaque (6), qui chaque jour apprends de Pierre, le saint docteur, à paître les brebis du Christ répandues sur toute la terre et qui te sont confiées. »

L'histoire en donne les preuves de toutes manières, de tout temps, et, malgré la faiblesse et l'indignité d'un petit nombre d'entre eux, les Papes sauvèrent l'Italie et furent les protecteurs et les défenseurs des droits civils et religieux des nations. Ils sont parvenus à mettre en possession de la liberté les peuples barbares de l'Europe, divisés entre eux et se faisant une guerre perpétuelle; ils en ont constitué, à l'ombre de la tiare, une grande famille qu'ils ont animée d'une vie nouvelle et dotée des biens inappréciables de la foi, de la vertu, de la liberté, de l'art et de la science. C'est aux Papes que l'*Italie*, après la destruction de l'empire romain, dut de s'être relevée de ses ruines ; c'est à eux qu'elle dut de n'être pas devenue la proie des barbares, de ne s'être pas perdue dans l'abîme des révolutions impies qui l'ont agitée à travers tous les siècles jusqu'à nos jours. Pie VI et Pie VII ont brisé le sceptre de Napoléon, et les armées coalisées n'ont fait qu'accomplir l'arrêt que la bouche du Vicaire de Jésus-Christ avait prononcé contre l'ennemi commun. C'est le magnanime Pie IX qui, au nom de la religion, appelait naguère les peuples d'Italie à une vie nouvelle, à une liberté fondée sur les éternels principes de l'Évangile et de la justice... mais les peuples ne l'ont point écouté!...

L'Italie renfermait, en 1858, les États suivants :

1. Les États de l'Église, comme centre, avec la petite république de Saint-Marin;
2. Le royaume des Deux-Siciles;
3. Le grand-duché de Toscane;
4. Le duché de Modène;
5. Le duché de Parme et Plaisance ;
6. Le royaume lombardo-vénitien ;
7. Le royaume de Sardaigne.

La division de ces États, au point de vue ecclésiastique, est la suivante :

I. États de l'Église.

Leur surface est à peu près, du nord au sud, de 422 kilom., et de l'ouest à l'est 210 kilom., y compris deux enclaves, le duché de Bénévent et de Ponté-Corvo, dans le royaume de Naples. Ils comptent environ 2,898,115 habitants, dispersés dans 90 villes, 206 bourgs et 3730 villages.

On peut aussi considérer la *république de Saint-Marin* comme enclave.

(1) *De Incarn.*, l. II, c. 12.
(2) *Epist. advers. Eutychen.*
(3) *Advers. Cassianum*, p. 830, *inter Opera Cassiani.*
(4) *Act.*, II.
(5) *Act.*, III.
(6) *Collect. Concilior.*, t. IV. p 1305

C'est le plus petit État d'Europe ; sa surface est d'à peu près 9 kilom. sur 7 ; il a 7,600 habitants, 1 ville et 7 villages ; il est situé dans le diocèse de Rimini et dépend, au point de vue ecclésiastique, de l'évêque de cette ville.

Les deux villes principales de l'État de l'Église sont *Rome* et *Bologne*. Rome est la résidence du chef de l'Église, du patriarche d'Occident, du primat d'Italie, de l'évêque de Rome, qui est en même temps souverain temporel de ce pays ; de là le nom d'États de l'Église (1), d'États du Pape ou d'États romains, *Stato della Chiesa*, *Stati Pontifici*, *Stati Romani*.

Au point de vue spirituel le Pape gouverne son évêché de Rome, qui se restreint aux environs de la ville, nommés *comarque de Rome*, *comarca di Roma*, par un cardinal qui est, à proprement dire, vicaire général du diocèse et porte le titre de *cardinal-vicaire*.

Cette dignité est toujours donnée à l'un des six cardinaux-évêques suburbicaires, qui est à la fois vicaire général de Rome et évêque de son diocèse. C'est pourquoi le cardinal-vicaire a un représentant qu'on appelle vice-gérant, *vice-gerente*, qui est patriarche ou archevêque *in partibus*, et qui, en l'absence du cardinal et en son nom, dirige toutes les affaires ecclésiastiques et fait les publications officielles. Le Pape a immédiatement à ses côtés les six cardinaux-évêques suburbicaires, qui forment la couronne du sacré collége ; ils se succèdent d'après l'ancienneté : l'évêque d'*Ostie* et de *Vellétri* est toujours doyen, et celui de *Porto San-Rufino* et *Civita-Vecchia* sous-doyen du sacré collége. Les quatre autres évêques sont ceux d'*Albano*, de *Frascati*, de *Palestrina* et de la *Sabine*.

Habituellement ces cardinaux-évêques suburbicaires sont revêtus des plus hautes fonctions de l'Église et sont les présidents des congrégations les plus importantes. Aucun cardinal, s'il n'a sa résidence à Rome, quand il appartiendrait aux États de l'Église, ne peut devenir évêque suburbicaire.

Aucune ville du monde n'est aussi riche que Rome en instituts pieux, en établissements d'instruction cléricale ; non-seulement la plupart des nations, les Allemands, les Hongrois, les Anglais, les Irlandais, les Écossais, les Belges, les Lorrains, les Grecs, les Ruthéniens, les Maronites, les Arméniens, y ont leur collége national, mais le collége de la Propagande forme encore des élèves de toutes les nations pour les missions de tous les pays du monde. C'est à Rome que se trouvent les généraux de presque tous les ordres religieux ; les congrégations étrangères y ont leur procureur général ; Rome est, en outre, le siége des tribunaux ecclésiastiques suprêmes qui décident des affaires les plus importantes de l'Église. A la tête de ces affaires se trouvent placés un cardinal et un secrétaire, qui est un prélat, habituellement un évêque ou un archevêque *in partibus*.

L'État de l'Église comprend, outre Rome et les 6 évêchés suburbicaires, 8 archevêchés et 53 évêchés ; mais la juridiction des métropoles est presque nulle ; nous pouvons, par conséquent, énumérer ces archevêchés et ces évêchés dans l'ordre alphabétique.

Archevêchés.

1. Bénévent.	5. Ferrare.
2. Bologne.	6. Ravenne.
3. Camérino.	7. Spolète.
4. Fermo.	8. Urbin.

Évêchés.

1. Acquapendente.	3. Amélie.
2. Alatri.	4. Anagni.

(1) *Voy.* ÉTATS DE L'ÉGLISE.

5. Ascoli.
6. Assise.
7. Bagnara.
8. Bertinoro et Sarsina.
9. Cagli et Pergola.
10. Cervia.
11. Césène.
12. Citta di Castello.
13. Citta della Piévé.
14. Civita Castellana (Orta et Galiésé).
15. Convacchio.
16. Cornéto et Montéfiascone.
17. Fabriano et Métética.
18. Faënza.
19. Fano.
20. Férentino.
21. Foligno.
22. Forli.
23. Fossombroné.
24. Gubbio.
25. Jési.
26. Imola.
27. Macérata et Tolentino.
28. Montalto.
29. Montéfeltro.
30. Narni.
31. Nocéra.
32. Norcia.
33. Orviéto.
34. Osimo et Cingoli.
35. Pérouse.
36. Pésaro.
37. Poggio Mirtéto.
38. Récanati et Lorette.
39. Riéti.
40. Rimini.
41. Ripatransone.
42. Ségni.
43. S. Sévérino.
44. Sinigaglia.
45. Sutri et Népi.
46. Terracine, Piperno et Sezzé.
47. Terni.
48. Tivoli.
49. Todi.
50. Trésa.
51. Urbania et San-Angélo in Vado.
52. Véroli.
53. Viterbe et Toscanella.

Parmi ces évêchés, 35 sont libres de tout lien métropolitain et sont sous la juridiction immédiate du Saint-Siége. Il y a dans toute la chrétienté 75 évêchés indépendants du lien métropolitain, savoir :

Dans les États de l'Église. . .	35
Dans les Deux-Siciles. . . .	17
En Toscane.	6
En Suisse.	4
En Prusse..	2
En Hanovre.	2
En Espagne.	2
En Amérique..	1
A Malte.	1
A Parme.	1
Dans la province de Gênes. .	1
En Bulgarie.	1
En Pologne.	2

On a si souvent reproché au gouvernement pontifical de confier presque toutes les charges de l'État à des ecclésiastiques que la meilleure réponse à faire à cette objection est d'exposer les choses telles qu'elles sont.

Le tableau qui suit, et qui est extrait de l'ouvrage imprimé à Rome, intitulé : *Statistica degli tutti officii ed impieghi governativi, giudiziarii e administrativi, co' rispettivi assegni annui per l'esercizio del dominio temporale della S. Sede, all' epoca del* 1848, *nonche' de' tribunali e congregazioni ecclesiastiche,* libreria Bonifazi (1), fait connaître le nombre des employés et des fonctionnaires des divers ministères et des congrégations religieuses, avec leurs traitements. De ce tableau il résulte que les fonctionnaires ecclésiastiques sont par rapport aux fonctionnaires laïques dans la proportion de 1 à 45, et quant aux appointements dans la proportion de 1 à 50. Il faut remarquer que, même dans les tribunaux chargés d'affaires purement ecclésiastiques, comme à la Propagande, à la Daterie et à la Chancellerie apostolique, les laïques sont non-seulement bien plus nombreux que les ecclésiastiques, mais ont des appointements et une situation supérieurs. Parmi les 243 ecclésiastiques employés dans les neuf ministères, il s'en trouve 134 qui remplissent en même temps les fonctions de confesseurs et d'aumôniers dans les prisons et dans les autres établissements pénitentiaires; ils doivent par conséquent être défalqués du nombre total, et il reste réellement 109 fonctionnaires ecclésiastiques proprement dits.

Dans le ministère de la guerre nous n'avons compris que le personnel en bloc et le traitement. L'armée comptait, en 1847, 13,658 hommes et coûtait au budget 748,605 scudi romains (2), ou 4,027,493 francs.

(1) Voyez aussi un excellent article de M. de Corcelle dans *le Correspondant* de 1859.
(2) L'écu, scudo, de 10 paoli, vaut 5 fr. 83 c.

MINISTÈRES.	FONCTIONS remplies par des		TRAITEMENT ANNUEL des fonctionnaires	
	ecclésiastiques.	laïques.	ecclésiastiques.	laïques.
			scudi.	scudi.
1° des affaires étrangères	17	30	68,486	11,468
2° de l'intérieur	156	1,411	52,123	254,160
3° de l'instruction publique	3	11	1,140	3,444
4° de la justice	59	927	56,341	246,074
5° des finances	3	2,017	6,680	514,172
6° du commerce	1	61	2,000	13,136
7° des travaux publics	2	100	426	34,515
8° de la guerre	—	98	—	34,151
9° de la police	2	404	4,119	75,052
Totaux	243	5,059	190,315	1,186,172

PLACES ET FONCTIONS DES TRIBUNAUX ET DES CONGRÉGATIONS ECCLÉSIASTIQUES.

TRIBUNAUX ET CONGRÉGATIONS.	FONCTIONNAIRES		TRAITEMENT ANNUEL des fonctionnaires	
	ecclésiastiques.	laïques.	ecclésiastiques.	laïques.
			scudi.	scudi.
Inquisition	12	6	3,948	984
Visites apostoliques	7	7	1,176	712
Congrégation du consistoire	3	3	563	468
Congrégation des évêques et réguliers	13	2	992	180
Congrégation du concile	8	2	2,840	216
Immunité ecclésiastique	4	2	456	486
Propagande	40	68	5,933	8,382
Sacrés rites	8	—	660	—
Discipline des réguliers	5	—	516	—
Indulgences et reliques	7	—	384	—
Administration de Saint-Pierre	3	87	1,480	13,003
Pénitencerie apostolique	26	2	6,977	108
Chancellerie apostolique	4	60	1,110	9,687
Secrétariat des brefs	5	13	5,580	5,976
Secrétariat des affaires ecclésiastiques extraordinaires	4	—	1,561	—
Daterie apostolique	9	55	1,719	20,984
Commissariat de la sainte maison de Lorette	3	9	224	649
Totaux	161	316	36,119	61,835

II. Le royaume des Deux-Siciles en deçà et au delà du Phare.

Le royaume de Naples proprement dit, sur le continent, a une surface de 540 kilom. de longueur du N.-O. au S.-E., sur une largeur de 200 kilom., et 6,309,894 habitants.

La *Sicile* a une étendue de 300 kilom. de l'E. à l'O. sur une largeur de 50 à 190, ou 27,000 kilomètres carrés, avec 2,010,323 habitants.

Il y a en outre en Calabre et en Sicile environ 75,000 Catholiques grecs, d'origine albanaise, qui sont placés sous la juridiction de l'archimandrite de Messine.

Le royaume de Naples a 20 archevêchés et 68 siéges épiscopaux. L'archevêque de Naples, qui est toujours cardinal, a un rang d'honneur en qualité de primat et de métropolitain du royaume.

Archevêchés.

1. Acérenza et Matéra.
2. Amalfi.
3. Bari.
4. Brindisi.
5. Capoue.
6. Chiéti.
7. Conza.
8. Cosenza.
9. Gaëte.
10. Lanciano.
11. Manfrédonia et Viesti.
12. Naples.
13. Otrante.
14. Reggio.
15. Rossano.
16. Salerne et Acerne.
17. S. Séverin.
18. Sorrente.
19. Tarente.
20. Trani et Biscéglia.

Évêchés.

1. Acerra.
2. Adria.
3. Alise et Télète.
4. Anglona et Tursi.
5. Aquila.
6. Aquino-Pontécorvo et Sora.
7. Ariano.
8. Ascoli et Cirignola.
9. Avellino.
10. Aversa.
11. Bitonto et Ruvo.
12. Bojano.
13. Bova.
14. Bovino.
15. Calvi et Téano.
16. Campagna.
17. Capaccio.
18. Cariati.
19. Caserte.
20. Cassano.
21. Castellamare.
22. Castellaneta.
23. Catanzaro.
24. Cave et Sarno.
25. Conversano.
26. Cotrone.
27. Gallipoli.
28. Gérace.
29. Gravina et Montépéloso.
30. Ischia.
31. Isernia.
32. Lacédonia.
33. Larino.
34. Lecce.
35. Locéra.
36. Marsi.
37. Melfi et Rapolla.
38. Mileto.
39. Monopoli.
40. Muro.
41. Nardo.
42. Nicastro.
43. Nocéra de Pagani.
44. Nolo.
45. Nusco.
46. Oppido.
47. Oria ou Aritana.
48. Ostuni.
49. Ostona.
50. Penne et Atri.
51. Policastro.
52. Potenza et Marsico
53. Pouzzoles.
54. Sainte Agathe des Goths et Acerra.
55. S. Angélo de Lombardi et Biscaia.
56. S. Marc et Bisignano.
57. S. Sévère.
58. Sessia.
59. Squillace.
60. Terlizzi-Giovanazzo et Malfetta.
61. Téramo.
62. Termoli.
63. Tricarico.
64. Trivento.
65. Troja.
66. Tropéa et Nicotère.
67. Valve et Sulmone.
68. Venouse.

En Sicile il y a 4 archevêchés et 13 évêchés, sur lesquels l'archevêque de Palerme, également toujours cardinal, exerce une suprématie honorifique, comme l'archevêque de Naples sur les évêques napolitains.

Archevêchés.

1. Messine.
2. Monréal.
3. Palerme.
4. Syracuse.

Évêchés.

1. Arciréale.
2. Caltagirone.
3. Caltanisetta.
4. Catania.
5. Céfalu.
6. Girgente.
7. Lipari.
8. Mazzara.
9. Nicosie.
10. Noto.
11. Patti.
12. Piazza.
13. Trapani.

Les affaires ecclésiastiques du royaume des Deux-Siciles furent réglées par le concordat conclu avec le Pape Pie VII, le 16 février 1816, à Terracine, et ratifié à Rome le 7 mai de la même année. Ce concordat renouvelle en partie et étend d'une manière assez notable les dispositions du concordat antérieur conclu entre Benoît XIV et Charles III, le 8 juin 1741, et qui n'était destiné qu'au royaume de Naples. Celui de

1818 s'applique aux deux royaumes et renferme les dispositions suivantes :

1. La religion catholique est la seule religion reconnue dans le royaume.

2. L'enseignement des universités royales, des lycées et des écoles, sera conforme à l'esprit et à la doctrine de la religion catholique.

3. Plusieurs petits diocèses du domaine en deçà du phare seront unis faute de revenus suffisants. Dans le domaine au delà du phare, non-seulement tous les siéges épiscopaux seront conservés, mais, suivant les besoins des fidèles, on en ajoutera de nouveaux. Les possessions de plusieurs petites abbayes de médiocres revenus seront employées à la dotation des évêchés nouvellement créés.

4. Les revenus des évêques ne peuvent être de moins de 3,000 ducats en biens-fonds, exempts de tout impôt.

5. Chaque église archiépiscopale et épiscopale a son chapitre et son séminaire également pourvus de biens-fonds.

6. Tout dignitaire du chapitre métropolitain de Naples recevra un traitement de 500 ducats; chacun des chanoines, au minimum 400 ducats; les dignitaires et chanoines des autres chapitres, 180 et 100 ducats.

7. Les chapitres des diocèses supprimés sont transformés en collégiales. Le traitement des curés, dans les cures dont la dotation est insuffisante, sera augmenté.

8. Toutes les abbayes qui n'appartiennent pas au droit du patronage royal ne seront concédées par le Saint-Siége qu'à des ecclésiastiques indigènes, sujets de Sa Majesté. Les bénéfices simples de libre collation seront alternativement conférés par le Saint-Siége et les évêques respectifs, suivant la différence des mois durant lesquels les vacances auront eu lieu, c'est-à-dire depuis janvier jusqu'en juin par le Saint-Siége, de juillet en décembre par les évêques. Les bénéfices ne seront conférés qu'à des indigènes.

Les articles 9-14 renferment des dispositions relatives à la restitution des biens enlevés aux églises et aux couvents sous le gouvernement précédent.

15. L'Église a, comme par le passé, le droit d'acquérir des propriétés.

16. Les ecclésiastiques sont exempts de tout impôt, ainsi que leurs biens, en compensation des injustices antérieures.

17. Les évêques ou les vicaires généraux, et, durant la vacance des siéges, les vicaires capitulaires, sont les seuls administrateurs des biens de l'Église.

18. Le Pape se réserve la somme annuelle de 12,000 ducats sur les revenus de certains diocèses et de certaines abbayes du royaume, pour distribuer cette somme, suivant son bon plaisir, à des ecclésiastiques méritants, sujets du roi.

19. Les revenus originairement destinés à l'entretien des pieux établissements nationaux à Rome, tels que des églises, des couvents, des colléges, et qui devaient être tirés de bénéfices ou d'abbayes situés dans le royaume des Deux-Siciles, seront employés à leur destination première.

20. Les archevêques et évêques ont l'exercice plein et illimité de leur fonction pastorale, conformément aux saints canons. Ils décident de toutes les affaires ecclésiastiques, surtout d'après le can. 12, sess. 24, du concile de Trente. Sont exceptées toutefois les affaires civiles des ecclésiastiques, comme contrats, dettes, héritages, etc., qui sont jugées par les juges civils. Ils reconnaissent les peines édictées par le concile de Trente contre les ecclésiastiques qui contractent des dettes ou ne portent pas le costume ecclésiastique,

et ils peuvent les enfermer en punition dans les séminaires. Ils peuvent de même prononcer librement et sans obstacle les censures spirituelles ordinaires contre les fidèles qui transgressent les lois de l'Église et les saints canons. Ils peuvent accomplir sans entrave leurs tournées pastorales et visiter Rome *ad limina Apostolorum*. Ils sont libres de publier toutes les ordonnances religieuses concernant le clergé ou les fidèles. Cependant les affaires les plus graves doivent être décidées par le Pape.

21. Les archevêques et évêques ont toute liberté de conférer à qui leur plaît les ordres sacrés, en se conformant aux canons. Le titre clérical des prêtres doit être au moins de 50 ducats, ne peut pas être plus élevé que 80, et doit consister en biens-fonds.

22. Tous les appels en cour de Rome sont libres.

23. Les rapports des évêques, du clergé et des fidèles, dans toutes les affaires ecclésiastiques, avec le chef de l'Église, sont complétement libres, et toutes les restrictions antérieures, royales ou ministérielles, notamment le *liceat scribere*, sont abolies.

24. Le gouvernement défend la propagation des livres imprimés dans le royaume et au dehors, dans lesquels, au jugement des archevêques et des évêques, sont renfermés des principes contraires à la foi et aux bonnes mœurs.

25. Le roi abolit pour toujours la fonction du délégat royal de la juridiction ecclésiastique.

26. Le concordat de Benoît XIV, du 8 juin *1741*, subsiste dans toutes les dispositions non abolies par le présent concordat.

27. Les propriétés de l'Église sont sacrées et inviolables.

28. Le Saint-Siége accorde au roi l'indult pour la nomination aux siéges vacants, sous les restrictions habituelles.

29. Les archevêques et évêques doivent prêter le serment de fidélité habituelle au roi.

30. Les autres affaires religieuses seront décidées suivant les lois de la discipline de l'Église en vigueur, et s'il s'élève des difficultés elles seront résolues par un commun accord entre le Pape et le roi.

31. Le présent concordat remplace toutes les lois, décrets et ordonnances publiés antérieurement dans les affaires ecclésiastiques des Deux-Siciles.

32. Il remplace la convention de 1741.

33. Les parties contractantes s'obligent réciproquement, en leur nom et au nom de leurs successeurs, à remplir consciencieusement les dispositions du présent concordat.

34. La ratification de Rome devra être donnée dans l'espace de quinze jours.

35. L'exécution de ce concordat sera confiée à deux plénipotentiaires nommés, l'un par le Saint-Siége, l'autre par le roi.

Le texte de ce concordat et tous les édits et documents royaux et pontificaux concernant sa réalisation ont été imprimés en 6 vol. in-4°, sous ce titre: *Concordato fra S. Santità Pio VII, S. P., e S. M. Ferdinando I, re del regno delle Due-Sicilie*, P. I, Napoli, 1818; P. II, 1825; P. III, 1826; P. IV, 1829; P. V, 1832; P. VI, 1835.

III. Le grand-duché de Toscane.

Agrandi par l'acquisition de *Lucques*, il avait, en 1847, une superficie de 250 kilom. sur 160 et 1,699,938 habitants. Il a 4 archevêchés et 17 évêchés.

Archevêchés.

1. Florence.	3. Pise.
2. Lucques.	4. Sienne.

Évêchés.

1. Arezzo.
2. Borgo S. Sépolcro.
3. Colle.
4. Cortone.
5. Chiusi et Pienza.
6. Fiésole.
7. Grosséto.
8. Livourne.
9. Massa Marittima.
10. Montalcino.
11. Montépulciano.
12. Pescia.
13. Pistoie et Prato.
14. S. Miniato.
15. Pontrémoli.
16. Savano et Pitigliano.
17. Volterra.

Deux concordats furent conclus entre la Toscane et le Saint-Siége, le 4 décembre 1815, sous Pie VII, et le 30 mars 1848, sous Pie IX, actuellement régnant. Ils ne furent publiés ni l'un ni l'autre, ce qui nous engage à faire connaître les actes originaux.

Le premier concordat a en vue le rétablissement des ordres religieux et renferme les quinze articles suivants:

1. On instituera une commission pour la restauration des ordres religieux des deux sexes.

2. Elle se composera de trois archevêques et de trois ecclésiastiques distingués.

3. On partagera les biens équitablement et suivant les besoins des couvents, puisqu'on ne peut constater exactement l'état des anciennes possessions.

4. Il est entendu que tous les anciens couvents ne seront pas rétablis.

5. Les religieux qui ne voudront pas rentrer dans leur couvent recevront une pension viagère.

6. Elle sera de 43 écus toscans.

7. Elle sera accordée même aux religieux des couvents non rétablis.

8. Le grand-duc donnera cette pension, tirée du trésor public, à sept cents individus.

9. On s'occupera des ordres mendiants.

10. On déterminera plus exactement le nombre des couvents.

11. On leur assignera les bâtiments nécessaires.

12. La vente des bâtiments hors de service est autorisée.

13. Certains couvents de religieuses pourront s'occuper de l'éducation des jeunes filles.

14. Les livres provenant des couvents supprimés seront partagés entre les couvents existants.

15. Les travaux de cette commission seront soumis au grand-duc et à la sanction du Saint-Siége.

Les dispositions du second concordat, signé par le cardinal Vizzardelli et Mgr Jules Bonisegni, provéditeur de l'université impériale et royale de Pise, en qualité de plénipotentiaires du Saint-Siége et du grand-duc, sont les suivantes :

1. Les évêques jouissent de leur pleine liberté dans la publication des édits se rapportant à leurs fonctions.

2. La censure de tous les livres et écrits qui traitent exclusivement de religion, et qui ont pour objet l'Écriture sainte, les catéchismes, la liturgie, l'ascétique, l'homilétique, la dogmatique et la théologie morale, la théologie naturelle, l'éthique, l'histoire de la Bible, celle de l'Église, et le droit canon, appartient exclusivement aux évêques. En outre les évêques ont tout pouvoir de prévenir les fidèles contre la lecture des mauvais livres, dirigés contre la religion et la morale.

3. Les évêques accordent, suivant leur bon plaisir et leur jugement, l'autorisation de prêcher aux ecclésiastiques indigènes; s'ils en appellent d'autres pays, ils sont simplement tenus à en faire connaître les noms au gouvernement.

4. Tout rapport entre les évêques, les fidèles et le Saint-Siége est libre; il en est de même des religieux avec leurs généraux à Rome.

5. Le gouvernement promet de venir en aide aux évêques, par tous les moyens qui sont en son pouvoir.

pour protéger la religion et éloigner tous les scandales qui pourraient lui nuire.

6. Le Saint-Siége, en considération des tristes circonstances du temps, permet que les affaires concernant la personne des ecclésiastiques soient jugées devant les tribunaux ordinaires, de même que les affaires qui concerneront les propriétés et les autres droits des ecclésiastiques, des églises et des couvents.

7. Les affaires concernant la foi, les sacrements, les fonctions ecclésiastiques, les obligations et les droits attachés à ces fonctions, et en général tout ce qui de sa nature est ecclésiastique ou religieux, appartient exclusivement à la décision de l'autorité ecclésiastique jugeant conformément aux saints canons.

8. Les litiges concernant le droit de patronage, entre des laïques comme entre des ecclésiastiques, peuvent être jugés par les tribunaux séculiers. Dans les affaires matrimoniales, y compris les fiançailles, après que l'autorité ecclésiastique aura prononcé conformément à la loi de l'Église, les tribunaux séculiers prononceront sur les effets civils qui s'y rattachent.

9. Par le même motif, le Saint-Siége reconnaît aux tribunaux séculiers le droit de juger les ecclésiastiques pour toutes les fautes qui ne concernent pas la religion, suivant les lois pénales de l'État; toutefois la peine disciplinaire est réservée à l'autorité ecclésiastique.

10. Dans des délits tels que la contrebande, la violation des lois financières, etc., les ecclésiastiques doivent être simplement condamnés à des peines pécuniaires, à l'exclusion de toute peine corporelle.

11. Si des ecclésiastiques sont condamnés pour des crimes qui entraînent des peines infamantes, celles-ci seront changées en la peine de la détention dans un lieu isolé, déterminé par le jugement.

12. Les ecclésiastiques accusés qui se trouvent en prison ou dans tout autre local doivent être traités avec tous les égards dus à leur caractère sacré. Le jugement sera communiqué aux évêques.

13. Si un ecclésiastique est condamné à mort, les actes du procès et du jugement seront communiqués à l'évêque, en vue de la dégradation, qui, conformément aux saints canons, doit précéder l'exécution. Si l'évêque n'a pas d'objection à faire, il peut procéder à la dégradation dans l'espace d'un mois; dans le cas contraire, l'évêque devra faire connaître au grand-duc les motifs qui militent en faveur du condamné, lesquels seront soumis à l'examen d'une commission composée de neuf évêques du pays, nommés, trois par le Saint-Siége, six par le grand-duc. Si les motifs que fera valoir l'évêque ne sont pas agréés, il en sera immédiatement informé afin que sans retard il procède à la dégradation; s'ils sont admis, la commission fera un rapport motivé au grand-duc et recommandera le condamné à sa clémence.

14. L'administration des biens ecclésiastiques et tout ce qui concerne le patrimoine de l'Église est abandonné aux évêques et à ceux qui sont compétents en vertu des saints canons. Cependant aucune aliénation ni bail à long terme ne pourra avoir lieu sans l'autorisation préalable du grand-duc.

15. Dans toutes les affaires qui concernent la religion, l'Église et l'administration des diocèses, on devra observer les dispositions des saints canons, et notamment celles du concile de Trente, et l'autorité ecclésiastique jouira de toute liberté dans l'exercice de ses saintes fonctions et de tout ce qui touche à ses attributions.

IV. Le duché de Modène.

Il a une surface de 98 kilom. sur 58, et renferme 512,290 habitants et trois évêchés.

1. Carpi et Massa-Carrara.	2. Modène.
	3. Reggio.

V. Le duché de Parme et de Plaisance.

Il a environ une surface de 80 kilom. dans tous les sens, 485,826 habitants et 4 évêchés.

1. Borgo S. Donnino.	3. Parme.
2. Guastalla.	4. Plaisance.

VI. Le royaume lombard-vénitien.

Il a une surface de 380 kilom. de l'est à l'ouest, sur 140 du nord au sud, 4,796,522 habitants, tous catholiques, à peine 200 protestants, et à peu près 400 Grecs unis et non unis, appartenant la plupart au commerce, et originaires du Levant ou de la Grèce. L'archevêque de Milan est le primat des évêques lombards, qui sont au nombre de 7, savoir :

Archevêché.

Milan.

Évêchés.

1. Bergame.	4. Crémone.
2. Brescia.	5. Lodi.
3. Come.	6. Mantoue.
7. Pavie.	

L'archevêque de Venise, qui porte le titre de patriarche et de primat de Dalmatie et d'Istrie, est également le primat des 10 évêques de l'État de Venise, savoir :

Archevêché.

Venise.

Évêchés.

1. Adria.	6. Padoue.
2. Bellune et Feltre.	7. Trévise.
3. Cénéda.	8. Udine.
4. Chioggia.	9. Vérone.
5. Concordia.	10. Vicence.

VII. Le royaume de Sardaigne.

Il comprend l'*île de Sardaigne*, la *Savoie* (1), le *Piémont* et l'ancienne république de *Gênes*; il a une superficie de 70,125 kilom. carrés et 4,650,368 habitants, tous catholiques, sauf à peu près 21,000 âmes qui font partie de la secte des Vaudois et habitent les vallées des Alpes voisines de la Suisse.

Le Piémont a 2 archevêchés et 15 évêchés.

Archevêchés.	*Évêchés.*	
Turin	1. Acqui.	6. Ivrée.
	2. Albe.	7. Mondovi.
	3. Asti.	8. Pinérolo.
	4. Cunéo.	9. Saluzze.
	5. Fossano.	10. Suse.
Verceil	1. Alexandrie.	3. Casale.
	2. Biella.	4. Novare.
	5. Vigévano.	

La Sardaigne a 3 archevêchés et 9 évêchés.

Archevêchés.	*Évêchés.*	
Cagliari	1. Galtelli Nuovo.	2. Iglésias.
		3. Ogliastro.
Oristano	1. Ales.	2. Terralba.
Sassari	1. Alghero.	3. Bisarcio.
	2. Ampurias et Tempio.	4. Bosa.

La Savoie a 1 archevêché et 4 évêchés.

Archevêchés.	*Évêchés.*	
Chambéry	1. Annecy.	3. Saint-Jean de Maurienne.
	2. Aoste.	4. Tarantaise.

Le duché de Gênes a 1 archevêché et 7 évêchés.

Archevêchés.	*Évêchés.*	
Gênes	1. Albenga.	4. Nice (2).
	2. Bobbio.	5. Savone et Noli.
	3. Luni-Sarazana et Brugnato.	6. Tartone.
		7. Vintimille.

(1-2) Aujourd'hui à la France.

Napoléon avait, en 1804, complétement aboli toute la province ecclésiastique de Turin, à l'exception du siége de cette ville. Pie VII la rétablit par ses bulles du 17 juillet et du 26 septembre 1817.

Depuis lors deux concordats furent conclus entre la Sardaigne et le Saint-Siége, sous Léon XII, le 24 mai 1828, et sous Grégoire XVI, le 27 mars 1841.

Le premier se rapporte à la régularisation des biens ecclésiastiques, le second aux immunités personnelles des ecclésiastiques. Ces documents n'ayant pas été publiés, nous en relatons les principales dispositions d'après les actes originaux.

A peine Victor-Emmanuel III fut-il remonté sur le trône que Pie VII lui permit, par un bref du 5 décembre 1814, de disposer des revenus de tous les biens ecclésiastiques vacants, jusqu'à ce que la propriété en fût de nouveau réglée en faveur des pauvres ecclésiastiques et d'autres destinations pieuses. Un autre bref, du 11 août 1815, l'autorisa à aliéner une partie de ces biens immeubles pour couvrir les frais de la guerre, toutefois à la condition d'en rendre la valeur au bout de cinq ans. Un bref du 17 juillet l'autorisa également, dans le même but et sous la même condition, à se servir des revenus de la riche abbaye de Casa-Nuova. Enfin un dernier bref du 20 décembre 1816 étendit, en faveur du roi, à son royaume, l'article 18 du concordat français du 15 juin 1801, concernant les biens ecclésiastiques aliénés. Dans l'intervalle le roi abdiqua et eut pour successeur Charles-Félix, qui, désireux de régler définitivement l'affaire des biens ecclésiastiques, envoya le comte Philibert de Colobiano à Léon XII pour lui soumettre un plan de restauration et de classification concernant ces biens. Le Saint-Père fit examiner ce plan et arrêta, le 24 mai 1828, les dispositions suivantes :

1. Tous ceux qui ont pris part directement ou indirectement à l'aliénation des biens ecclésiastiques sont affranchis des censures et autres peines ecclésiastiques prononcées contre eux.

2. Le plan soumis par le roi est approuvé, à quelques modifications près, concernant le district de Gênes.

3. Le roi est invité à indemniser les religieux.

4. La dotation des cures proposée est admise ; le Pape exprime le vœu qu'elle soit augmentée si les temps deviennent plus favorables ; dans tous les cas, elle ne doit jamais être diminuée.

5. La restitution et la distribution des couvents aux divers ordres religieux proposée par le plan est ratifiée ; en même temps le Pape exprime le vœu que quelques autres bâtiments, notamment dans les grandes villes comme Turin, soient rendus à leur destination première.

6. Le Pape ratifie finalement tout ce que le conseil royal d'administration a entrepris relativement à l'emploi des biens ecclésiastiques.

7. La négligence des messes et autres œuvres pies est pardonnée, à la condition d'ériger deux cents chapellenies fixes, laissées à la nomination des évêques.

8. Les évêques nomment à toutes les cures qui antérieurement dépendaient des couvents, des collégiales et autres instituts ecclésiastiques abolis.

9. Enfin certains biens-fonds devront être affectés à l'entretien des missions et à l'amélioration de la dotation du chapitre d'Aoste.

Cette convention sera exécutée à la diligence du cardinal Ferréro della Marmora, de l'archevêque de Turin, de l'évêque de Bassano, avec le concours du comte Barbaroux, secrétaire du cabinet

du roi, et de Joseph del Piazzo, contrôleur général des finances.

Le concordat du 27 mars 1841, relatif aux immunités personnelles des ecclésiastiques qui sont en faute, renferme en huit paragraphes les mêmes dispositions que le concordat conclu avec la Toscane le 30 janvier 1848, articles 9-13 (1).

Les évêques d'Italie retirent leurs revenus de biens-fonds, de la dotation de leurs siéges, qui est plus ou moins grande suivant la population et l'étendue de leurs diocèses. Chaque évêque a son séminaire, conformément aux prescriptions du concile de Trente. Il en est le maître absolu; il en nomme les professeurs et en règle en tout l'enseignement et la discipline. Les séminaires sont aussi dotés avec des biens-fonds et retirent de cette dotation de quoi entretenir les professeurs et les élèves, lesquels payent en outre un supplément annuel de 30 à 70 écus, suivant la diversité des diocèses. Les évêques distribuent les cures après l'épreuve d'un concours. Tous les souverains d'Italie ont, en vertu d'un indult pontifical, le droit de nommer aux évêchés.

Les mouvements politiques qui ont si profondément remué de nos jours l'Italie, comme le reste de l'Europe, ont réveillé une vie nouvelle parmi le haut clergé et lui ont fait sentir le besoin de mettre de côté les restes des législations politiques et antireligieuses qui entravaient l'épiscopat, notamment en Toscane, en Sardaigne et dans le royaume Lombard-Vénitien. Dans tous ces États les évêques ont tenu des conciles provinciaux et des synodes diocésains, et exposé aux souverains leur vif désir d'affranchir l'Église de la servitude politique et de l'unir intimement au chef de la Chrétienté. Les souverains de Toscane et de Sardaigne sont venus au-devant des justes réclamations des évêques et ont noué avec le Saint-Siége des négociations devant aboutir à des concordats basés sur des principes vraiment ecclésiastiques.

Il n'y a pas de pays qui offre autant de documents pour l'histoire ecclésiastique que l'Italie. Chaque diocèse a, pour ainsi dire, une ou plusieurs histoires, et ces histoires locales sont souvent des chefs-d'œuvre d'érudition et d'études approfondies des sources. Il existe aussi des ouvrages généraux sur l'histoire des diocèses d'Italie. En tête se trouvent : Ferd. Ughelli, *Italia sacra*, Venet., 1717, 10 vol. in-fol.; Don Rocca Pirrhi, *Sicilia sacra*, éd. Mongitore, Panormi, 1733, 2 vol. in-fol.; Id., *Siciliæ sacræ additiones et continuationes*, Pan., 1735, in-fol.; *Ant.-Fel. Malhaeji Sardinia sacra*, Roma, 1761, in-fol.; F.-P. Spérandio, *Sabina sacra e profana, antica e moderna*, Roma, 1790, in-8°. Mais l'ouvrage qui surpasse tous les autres par la critique et l'exposition, c'est celui de J.-B. Séméria, prêtre de l'Oratoire : *Secoli Christiani della Liguria, ossia storia della metropolitana di Genova, delle diœcesi di Sarzana, di Brugnato, Savona, Noli, Albenga e Ventimiglia*, Torino, 1843, 2 vol. in-4°. Malheureusement ce savant, qui promettait tant, est mort à la fleur de l'âge, par suite de ses fatigues. Malgré tous ces travaux préparatoires, aucun Italien n'a encore essayé d'écrire une histoire universelle de l'Église de son pays. Sous ce rapport, l'ouvrage même de Muratori, *Annali d'Italia*, est très-défectueux. Il n'existe pas même en Italie d'annuaires ou d'*ordo* de chaque diocèse, et encore moins des tableaux comparatifs du clergé régulier et séculier de chaque État. Toutes les données à cet égard sont incertaines; et nous n'avons pu

(1) *Voir* plus haut, page 29.

y avoir égard. L'illustre Mammacchi, Dominicain, a seul essayé de décrire l'histoire de l'introduction du Christianisme en Italie, mais son ouvrage est encore fort imparfait : *Originum et antiquitatum Christianarum lib. XX*, t. II; lib. II, cap. 21, p. 222-245, Romæ, 1750, in-4°.

Pour la statistique des diocèses actuels et des vicariats apostoliques, on a un annuaire publié par Giov. Pétri, employé de la chancellerie d'État romaine, qui rectifie beaucoup d'inexactitudes contenues dans l'almanach officiel, appelé *Cracas : Prospetto della hierarchia episcopale in ogni rito e dei vicariati, delegazioni e prefecture nei luoghi di Missione della S. Chiesa cattolica, apostolica Romana, in tutto l'orbe, al* 1° *gennajo* 1850, Roma, tipografia della R. C. A.

AUGUSTIN THEINER.

ITALIQUE. *Voyez* BIBLE (*versions de la*).

ITE, MISSA EST. *Voyez* MESSE.

ITHACE. *Voyez* PRISCILLIANISTES.

ITINERARIUM CLERICORUM. Prière qui se trouve à la fin du Bréviaire (elle n'est pas dans les anciens bréviaires), et dont les clercs doivent se servir en se mettant en voyage; la récitation de l'itinéraire ne dispense pas les ecclésiastiques de dire leur office.

ITIO IN PARTES. Expression peu latine pour désigner la séparation de la diète allemande en deux corporations hostiles et indépendantes l'une de l'autre. En vertu de l'article V, § 52, de la *Paix de Westphalie*, cette séparation avait lieu toutes les fois que se présentait une question qui touchait directement ou indirectement aux intérêts religieux. *In causis religionis*, est-il dit dans cet article, *omnibusque aliis negotiis ubi Status tanquam unum corpus considerari nequeunt, ut etiam Catholicis et Augustanæ confessionis statibus* IN DUAS PARTES EUNTIBUS, *sola amicabilis compositio lites dirimat, non attenta votorum pluralitate.* Ainsi, dans ces questions, la pluralité des voix et l'autorité de l'empereur n'avaient plus de valeur; les États se rangeaient du côté auquel chaque pays appartenait en vertu de sa confession; il en résultait deux corporations closes : le *Corpus Catholicorum* (1), sous la direction de l'Autriche et de l'électorat de Mayence, et le *Corpus Evangelicorum*, sous la direction de la Saxe électorale.

Ces corporations votaient à la majorité des voix et négociaient ensemble comme des puissances indépendantes, souvent par l'intermédiaire de la France et de la Suède, garants de la paix de Westphalie. Il n'y avait sans doute pas d'autre issue possible, si la religion et avec elle tous les droits ne devaient être complétement foulés aux pieds en Allemagne; mais ce fut précisément le malheur de l'empire, et cela reste le malheur de l'Allemagne, que ce qui formait la base de l'union devint l'objet de ses plus fréquentes divisions.

DE MOY.

ITURÉE, Ἰτουραία, province située au nord-est de la Palestine, dont il est difficile de déterminer nettement les limites, vu l'incertitude des témoignages. En général le *Djebel Kessue* moderne pouvait former la partie septentrionale, le *Djebel Heisch* la partie occidentale, la Gaulanitide (*Djaulan*) et une portion de Basan les limites sud-ouest et méridionales de l'Iturée; à l'est la grande route de Damas la séparait de la Trachonitide et de l'Auranitide. Les habitants de ce pays escarpé, vivant dans des villages mobiles formés de tentes, ou dans les nombreuses cavernes de la contrée, étaient nomades, presque uniquement occupés du soin de leurs

(1) *Voy.* CORPS CATHOLIQUE.

troupeaux, leur seul revenu (1), comme leurs voisins les Trachonitidiens, que Cicéron (2) appelle les plus barbares des hommes, *homines omnium gentium maxime barbari*, que Strabon cite comme des brigands redoutés, κακοῦργοι πάντες (3), dont Virgile et Lucain célèbrent l'adresse à tirer de l'arc (4).

Parmi les diverses étymologies du mot, la plus sûre est probablement celle qui fait venir les Ituriens de Jétur, יְטוּר, un des fils d'Ismaël (5). Les Septante traduisent יטור (6) par Ἰτουραῖοι; Strabon les associe également aux Arabes (7). Le culte des astres et des bætiles, et d'autres traces qui se trouvent dans les noms et les inscriptions, attestent une origine sémitique.

On n'a conservé que peu de détails sur l'ancienne histoire de cette tribu. D'après les Paralipomènes (8), Jétur fut vaincu par les Israélites de l'est du Jourdain; mais les fils de la montagne, habitués au pillage et à l'indépendance, s'affranchirent bientôt. David les soumit à son sceptre en étendant son empire jusqu'à l'Euphrate (9). Les Ituréens disparurent pendant près de mille ans de l'histoire; on ne les rencontre de nouveau que sous les Machabées. Aristobule les soumet (10) et les oblige à la circoncision (11); mais ils ne restent que peu de temps sous la domination judaïque. La faiblesse des Asmonéens et de la dynastie des Séleucides favorise les efforts qu'ils font, de même que leurs voisins de Syrie et de Palestine, pour reconquérir leur liberté. Leur ancien goût de brigandage les pousse au delà des frontières de leur pays jusqu'au Liban et aux rivages de la mer; ils s'emparent de plusieurs villes fortes, telles que Chalcis, Botrys, et deviennent une peuplade dangereuse pour les commerçants de Phénicie et de Damas. Pompée met un terme à leurs déprédations, ruine leur repaire fortifié et les soumet à l'autorité de Rome. Dès lors ils servent dans les armées romaines comme troupes légères, vélites et archers (par exemple dans les guerres de César en Afrique)(1).

A la suite des guerres civiles de leurs nouveaux maîtres, et à l'aide des Parthes et des Arabes, ils reprennent pendant quelque temps leur indépendance; mais Marc-Antoine les subjugue derechef. Octave donne leur pays avec d'autres contrées à Hérode le Grand; après lui, Philippe, fils d'Hérode, devient tétrarque de l'Iturée et de la Trachonitide (2). A la mort de Philippe (37 après J.-C.) l'Iturée est incorporée à la Syrie, puis séparée de cette province, et la partie située au sud-est de l'Anti-Liban est donnée à Hérode Agrippa Ier, la partie située dans le Liban à Soamus, prince d'Émèse. Celui-ci étant mort, l'Iturée est encore une fois unie à la Syrie, sous Claude (50 après J.-C.) (3), et demeure depuis lors dans cette situation. Aussi n'est-il plus question d'un État ituréen. On en trouve simplement le nom dans des inscriptions de diverses provinces du grand empire romain, comme, par exemple, à Castell, près de Mayence, à la station de la 22e légion, près de

(1) D'où *Frugum pauperes Ityrei*. *Apul. Flor.*, I, 6.
(2) Philipp., II, 8, 44; XIII, 8.
(3) Strab., XVI, 755, 756.
(4) « Ituræos taxi torquentur in arcus. » Virg., *Georg.*, II, 448.
« Ituræis cursus fuit inde sagittis. » Luc., *Phars.*, VII, 230, 514.
(5) *Genèse*, 25, 15. I *Paral.*, 1, 31.
(6) I *Paral.*, 5, 19.
(7) L. c., 753, 755.
(8) I, 5, 19.
(9) D'après Eupolème, dans Eusèbe, *Prep. Evang.*, IX, 30.
(10) 105 avant J.-C.
(11) Jos., *Antiq.*, XIII, 11, 3.

(1) *Bell. Afr.*, 20.
(2) Cf. *Luc*, 3, 1.
(3) Cf. Tacit., *Annal.*, XII, 23.

Carnuntum, sur le Danube, à celle de la 14ᵉ, près de Malaga, à Bénévent, en Transylvanie, etc., etc. Ces inscriptions nomment tantôt des fonctionnaires, tantôt, et le plus souvent, de simples guerriers.

Cf. la savante dissertation de F. Münter, *de Rebus Ituræorum*, Copenh., 1824; Pauly, *Encyclop. réelle de l'Antiquité classique*, IV, p. 337.

KÖNIG.

IVES (S.), *évêque de Chartres*, naquit dans les environs de Beauvais, vers l'an 1040, étudia au couvent du Bec, sous Lanfranc, devint chanoine de Nesle en Picardie, et, plus tard, abbé des chanoines de Saint-Quentin. Il mit autant de zèle que de vigueur à rétablir la discipline et l'ordre dans son couvent. Il le dirigeait avec succès depuis quinze ans lorsque l'évêque de Chartres fut obligé de renoncer à son siége. Urbain II recommanda Ives aux électeurs du siége vacant, et, malgré la résistance de l'humble abbé, ses amis le menèrent devant Philippe, roi de France, qui l'institua. Richer, archevêque de Sens, refusa de le consacrer, probablement parce qu'il n'avait pas consenti à la dépossession du prédécesseur d'Ives. Celui-ci se rendit auprès du Pape, qui le sacra lui-même en 1091, et le soutint vigoureusement plus tard contre les menées de son archevêque.

Mais Ives eut une lutte plus dangereuse à soutenir. Le roi Philippe avait répudié sa femme Berthe et épousé Bertrade (1), s'appuyant du consentement d'un clergé lâche ou abusé. Ives résista et fut emprisonné par les ordres du roi. Il défendit sérieusement aux habitants de Chartres de le délivrer, comme ils en avaient l'intention, voulant plutôt, disait-il, mourir ou renoncer à son siége que d'être cause d'un désordre.

(1) *Voy.* BERTRADE.

Il déclara à Philippe qu'il aimerait mieux qu'on lui mît une meule au cou et qu'on le précipitât dans la mer que de prendre part au scandale que donnait le roi. Cependant Ives unissait la plus grande douceur à cette fermeté; il tâcha de détourner le Pape du dessein qu'il avait d'excommunier le roi, et, n'ayant pu réussir, il insista auprès de Pascal II pour obtenir l'absolution de Philippe. Malgré son profond dévouement au Saint-Siége il fut assez courageux pour prendre le rôle de médiateur dans la lutte des investitures; il blâma ouvertement l'avarice des légats romains et la simonie des fonctionnaires de la cour pontificale. Il déploya en général un noble zèle contre des évêques indignes de leur mission et en faveur de la discipline ecclésiastique.

Quelque résolue que fût sa conduite dans les affaires publiques, nul n'était plus humble et plus patient que lui en ce qui concernait sa personne. Il était aussi assidu qu'habile à prêcher.

Il mourut le 23 décembre 1116. On ne sait à quel moment il fut canonisé. Pie V transféra, en 1570, la fête de ce saint pontife au 20 mai.

Ives fut encore plus célèbre par les ouvrages canoniques qu'on lui attribua que par sa vie, quoique cette gloire, moindre en elle-même, soit aussi bien moins constatée. Le *Décret* qui porte son nom, divisé en dix-sept parties, peut être de lui, sans que le fait soit bien authentique. Ce décret et sa *Pannormia* ont placé S. Ives avec honneur parmi les canonistes de l'Occident. Nous renvoyons, pour ne pas nous répéter à ce sujet, au tome III de notre Dictionnaire, page 505, nᵒˢ 12, 13, 14. On ignore lequel de ses deux ouvrages, de la *Pannormia* ou du *Decretum*, parut le premier. Ives et Burkard, de Worms (1), furent les coryphées du

(1) *Voy.* BURKARD.

droit canon au douzième siècle, jusqu'au moment où Gratien (1) les surpassa. Nous avons aussi des *lettres* de S. Ives; elles ont été publiées pour la première fois à Paris, en 1585; la seconde fois, à Paris également, en 1610; il y en a 287. Ives laissa une *Histoire de France* de son temps; on lui a faussement attribué la *Chronique abrégée des rois de France;* enfin on a conservé de lui vingt-quatre *sermons*.

Cf. Schrœckh, *Histoire de l'Église*, t. XXVI, 22, 56; XXVII, 13; XXVIII, 277 et 279; Sigebert, *Chron. ad ann.* 1067; Baron., *Annal. eccles.*, t. XI, ad ann. 1092; Voss, *de Hist. Lat.*, l. II, cap. 47; Pagi, *Crit. in Baron.*, t. IV, ad ann. 1117; Iselin, *Lexique histor. et géogr.*; Alzog, *Hist. univ. de l'Église*, trad. en franç. par I. Goschler.

Il ne faut pas confondre avec S. Ives, de Chartres, le patron des avocats, S. Ives Hélori, né en 1253, prêtre et official du diocèse de Rennes, plus tard official du diocèse de Tréguier, en Bretagne, sa patrie. En sa qualité d'official il était le protecteur né des orphelins, des veuves et des pauvres, non-seulement dans les affaires qui se présentaient à son tribunal, mais encore devant d'autres juridictions, où il défendait chaleureusement leur cause. Étant très-âgé, il déposa cette dignité et devint curé de Losannec (diocèse de Tréguier); il y fonda un hôpital et mourut en 1303. Clément VI le mit, en 1347, au nombre des saints. On fait sa mémoire, dans certains diocèses, le 22 mai; dans d'autres, le 19 mai, jour de sa mort.

Voir *Acta SS.*, 19 mai; Butler, *Vies des Pères*, VII, 42.

Haas.

IVRESSE. *Voyez* Péché.

J

JABALLAH, missionnaire des Chinois. D'après un manuscrit syro-chinois trouvé par les Jésuites, Jaballah vint vers 636 de l'ère chrétienne en Chine, y répandit le Christianisme et obtint la protection de l'empereur.

Cf. Kircheri, *China illustrata*, Rome, 1667.

JABIN, roi d'Asor (2), le plus important des royaumes cananéens du nord, dont il réunit les souverains par une fédération contre Josué, qui s'avançait victorieusement du sud. Les alliés campèrent, à la tête d'une puissante armée, près du lac de Mérom, furent battus, et leurs États furent occupés par Josué (1).

Au temps des Juges, un autre Jabin est nommé roi de Canaan, régnant à Asor (2). Probablement Jabin était le nom permanent des souverains d'Asor (יָבִין l'intelligent). Cette nouvelle désignation d'un roi d'Asor, après que Josué eut mis un terme au règne de Jabin, a soulevé des doutes (3) sur le caractère historique de cette partie du livre de Josué.

Cf. Hävernick, qui réfute ces doutes, *Introd.*, II, 1, p. 53, et Keil, *le Livre de Josué*, p. 210.

(1) *Voy.* Gratien.
(2) *Voy.* Asor.

(1) *Josué*, 11.
(2) *Juges*, 4, 2.
(3) De Wette, *Introd.*, p. 231. Studer, *le Livre des Juges*, p. 98.

JABLONSKY (DANIEL-ERNEST), né le 26 novembre 1660 dans les environs de Dantzig, était fils d'un prédicateur bohême réformé, et petit-fils du célèbre Amos Comène (1), du côté de sa mère. Son père étant mort de bonne heure, les Frères bohêmes de Pologne prirent soin de son éducation.

Grâce à leur appui, il put fréquenter le gymnase de Lissa, dans la grande Pologne, et, en 1677, l'université de Francfort-sur-l'Oder, où il se consacra spécialement à l'étude de la philosophie, de la théologie et des langues orientales. En 1680 il fit un voyage en Hollande et en Angleterre, et demeura quelque temps à Oxford. A son retour, en 1683, il fut nommé d'abord prédicateur de la nouvelle paroisse réformée de Magdebourg, puis, trois ans plus tard, recteur du gymnase de Lissa; en 1690 il vint, en qualité de prédicateur de la cour, à Königsberg, et en 1593 il fut appelé au même titre à Berlin. Les Frères bohêmes de Pologne l'élurent et le sacrèrent évêque, dans leur synode de 1698, avec l'agrément de Frédéric III, électeur de Brandebourg, et plus tard (1706) l'université d'Oxford le nomma docteur en théologie. En 1718 il devint membre du consistoire de Berlin; en 1724, conseiller ecclésiastique du directoire de l'Église évangélique réformée, et enfin, en 1733, président de l'Académie royale des Sciences. Il mourut le 25 mai 1741, après avoir été, pendant 48 ans de suite, prédicateur de la cour à Berlin, et avoir rempli pendant 58 ans les fonctions de prédicateur. L'affaire qui, pendant tout ce long ministère, lui tint le plus au cœur, fut la réunion des Luthériens et des réformés. Il rédigea, dans ce but, à la demande de l'électeur, qui devint plus tard le roi Frédéric, une *Voie de la Paix*, dans laquelle il soutint qu'entre l'Église réformée et l'Église luthérienne il n'y avait aucune différence, aucun motif de division, quant aux vérités fondamentales les plus importantes et les plus indispensables de la religion chrétienne. Il se rendit dans le Hanovre pour y traiter la même question avec Leibniz et Molanus, et bientôt ces trois hommes s'unirent dans la conviction que les Églises séparées étaient d'accord au fond et qu'il était essentiel, pour arriver à s'entendre complétement, de faire disparaître les différences dogmatiques par la tolérance, les divergences dans les pratiques ecclésiastiques par la liberté, et la diversité des désignations d'Église réformée et d'Église luthérienne par le nom commun d'Église évangélique. La difficulté était de faire partager cette conviction aux théologiens et aux ecclésiastiques qui étaient d'un avis opposé, et aux communautés, auxquelles, depuis cent cinquante ans, on prêchait le contraire; et ce fut précisément l'obstacle contre lequel échouèrent les tentatives d'union, quelque zèle que mît Jablonsky à les reprendre et à les poursuivre. D'après l'Histoire des Frères bohêmes de Cranz (1), Jablonsky ordonna évêque de Berlin, le 6 mars 1735, le Frère morave David Nitschmann, et, le 20 mai 1737, il consacra de même, avec le consentement du sénateur Sitkovius de Lissa, et en présence du susdit Nitschmann, le comte de Zinzendorf (2). Cette double ordination lui fut plus tard vivement reprochée.

Outre un grand nombre de sermons, on doit aux travaux littéraires de Jablonsky une édition de la Bible : *Biblia Hebraica, punctis vocalibus et accentibus, juxta Masoretharum leges, debile instructa; subjungitur Josephi Leusdenii catalogus* 2294 *selectorum versuum, quibus omnes voces V. T.*

(1) *Voy.* COMÈNE.

(1) *Sect.*, III, § 63.

(2) *Voy.* HERRNHUTER.

continentur, Berol., 1699. Jablonsky consulta, pour son édition, deux manuscrits de la bibliothèque royale de Berlin et un manuscrit de Dessau, et le savant Juif Lévi David en corrigea quatre fois chaque feuille. On imprima aussi, sous la surveillance de Jablonsky, à Berlin, le *Talmud*, 1715-1721, et, par son entremise, *le Judaïsme dévoilé* d'Eisenmenger. Son *Historia consensus Sendomiriensis*, Berol., 1731, et l'*Epistola apologetica*, écrite à ce sujet, ont de l'intérêt pour l'histoire de l'Église. Sa correspondance avec Leibniz et d'autres savants ne fut publiée qu'en 1745.

Cf. Menzel, *Nouvelle Histoire des Allemands*, t. VII, IX et X; Neubauer, *Notice sur les Théologiens d'Allemagne et d'autres pays*, t. I, p. 164-77; Moser, *Documents pour servir à un Lexique des théologiens*, p. 95-97; Iselin, *Lexique*; Ersch et Gruber, *Encyclop. univ.* FRITZ.

JABLONSKY (PAUL-ERNEST), fils du précédent, né à Berlin en 1693, montra de bonne heure d'heureuses dispositions, reçut une excellente éducation dans sa famille et au gymnase de Joachim. Il fréquenta l'université de Francfort-sur-l'Oder, et y étudia avec beaucoup de zèle la théologie sous les professeurs Strimes et Becmann. Une dissertation *de Lingua Lycaonica* le fit admettre parmi les candidats prédicateurs de Berlin. Là il s'adonna avec ardeur à l'étude de la langue cophte, sous la direction de La Croze, avec lequel il demeura en grande intimité et en active correspondance. Il fit ensuite un voyage scientifique de trois années, aux frais du roi, à travers l'Allemagne, la Hollande, l'Angleterre et la France, et y trouva l'occasion de mettre à profit les meilleures bibliothèques, entre autres celles de Leyde, d'Oxford et de Paris, et de fortifier ainsi sa connaissance de la langue cophte. Il copia de nombreux manuscrits, et rendit, en les communiquant à son maître La Croze, de grands services à la rédaction de son Lexique égyptien, *Lexicon Ægyptiacum*. A son retour, en 1720, il fut nommé prédicateur à Liébenberg, dans la Marche centrale. En 1721, la mort de Ring ayant rendu vacante à Francfort-sur-l'Oder la chaire de philologie, à laquelle était jointe celle de professeur extraordinaire de théologie, Jablonsky les obtint, ainsi que la chaire de prédicateur ordinaire de la paroisse réformée. L'année suivante il devint professeur ordinaire de théologie, et fut, selon son désir, déchargé des fonctions de prédicateur, en compensation de ce qu'en 1741 il avait refusé un appel très-avantageux des autorités de Franéker. Il mourut le 14 septembre 1757, généralement estimé pour son noble caractère et sa solide science. Nous citerons, parmi ses écrits divers: 1. *Pantheon Ægyptiorum, sive de Diis eorum commentarius, cum prolegomenis de religione et theologia Ægyptiorum*, P. I-III, Francof. ad Viadr., 1750-52, gr. in-8°, auquel il faut joindre ses *Opuscula, quibus lingua et antiquitas Ægyptiorum illustrantur*, Lugduni Bat., gr. in-8°, publié en 1804 par J.-G. Water. 2. *Institutiones historiæ Christianæ antiquioris et recentioris.* 3. *Exercitatio hist.-theol. de Nestorianismo*, dans laquelle il défend Nestorius. Attaqué à ce sujet par Berger et Hoffmann, il écrivit pour sa justification une dissertation *de Origine et fundamento Nestorianismi*, Francof. ad Viadr., 1728, in-4°. On peut encore citer parmi ses nombreuses dissertations : *Disp. de Indulgentiis Pontific. ex Ecclesia per reformationem recte et legitime ejectis; Disp. de Peccato originali per lumen rationis etiam gentilibus cognito; Disp. de Resurrectione carnis.*

Cf. Jöcher, *Lexique des Savants*; Dunkel, *Notices historiques*, t. III;

Moser, *Docum. p. s. à un Lexique des théol.*; *Encyclopédie* d'Ersch et Gruber. FRITZ.

JABNIA, JAMNIA (יַבְנֶה; LXX, Ἰαβνήρ; Vulg., *Jabnia*). Ville des Philistins, à 240 stades N.-O. de Jérusalem (1), probablement identique avec Jebnéel, יַבְנְאֵל (2), qui, d'après l'*Onom.* (3), était situé entre Asdod (Azote) et Dioscopolis. Un autre Jebnéel appartenait à la tribu de Nephtali (4). Le roi Osias en renversa les murailles et l'arracha aux Philistins (5). Chez les auteurs postérieurs, tels que le livre des Machabées, Josèphe (6), Étienne de Byzance, etc., ce nom est écrit Ἰάμνια ou Ἰάμνεια; au livre de Judith (7), Ἰέμνaα; dans Pline (8), *Jamnea*. Judas Machabée poursuivit Gorgias jusqu'à Jamnia (9), et en brûla le port et les vaisseaux, à cause de l'hostilité permanente de ses habitants à l'égard des Juifs (10). C'est à Jamnia qu'Apollonius campa dans son expédition contre Jonathan (11). Cette cité, très-populeuse du temps de Philon et habitée par beaucoup de païens (12), fut enlevée aux Juifs par Pompée et unie à la Syrie (13); elle demeura longtemps, après la ruine de Jérusalem, le siége du grand-sanhédrin et d'une célèbre école judaïque (fameuse surtout sous Jochanan, Gamaliel II et Akiba).

Cf. *Mischn. rosch hasschana*, VI, 1, *Sanhedr.*, XI, 4; Sperbach, *Diss. de Academia Jabhnensi*, etc.; Ligthfoot, *Academiæ Jabn. historia*, dans ses *Op.* II, 87 sq. Aujourd'hui c'est *Yebna*, Robinson, II, 592, et III, 230.

KÖNIG.

(1) II *Mach.*, 12, 9.
(2) *Josué*, 15, 11.
(3) S. v. *Jamnéel*.
(4) *Josué*, 19, 33.
(5) II *Paral.*, 26, 6.
(6) *Antiq.*, XIII, 6, 15; *Bell. Jud.*, I. 7; IV, 8.
(7) 2, 28.
(8) V, 13, 14.
(9) I *Mach.*, 4, 15.
(10) II *Mach.*, 12, 8, 9.
(11) I *Mach.*, 10, 69.
(12) Phil., *Opp.*, II, p. 575.
(13) Jos., *Bell. Jud.*, I, 7, 7.

JABOC (יַבֹּק; LXX, Ἰαβώχ; dans Flav. Jos., Ἰάβακχος; Vulg., *Jaboc*), aujourd'hui Serka ou Zerka (زرقا, le bleu). Rivière de la Palestine, à l'est du Jourdain, qui sort, d'après Seetzen, près de la route des pèlerins, non loin du castel de Zerka, forme la frontière entre Mõrad tuel) et Belka, et se jette en face de Sichen dans le Jourdain. Abulféda (1) et Buckingham (2) désignent comme source de cette rivière le Nahr-Amman, qui vient de Rabbath-Ammon, l'antique capitale des Ammonites. Vue ainsi, la Zerka moderne répond exactement au Jaboc de l'Ancien Testament. Le haut Jaboc (Nahr-Amman) était la limite occidentale des Ammonites (3), d'abord en face du royaume de Séhon, plus tard en face de Gad. Le bas Jaboc bornait le royaume de Séhon vers le nord et partageait en deux les monts de Galaad (4). Jacob, revenant de Mésopotamie, passa le gué de Jaboc (5).

Cf. Raumer, *Palest.*, p. 13.

JACOB (יַעֲקֹב, venant de עָקֵב, plante du pied, signifie, d'après la Genèse (6), qui tient la plante du pied, supplantateur), fils d'Isaac et de Rébecca, frère jumeau d'Ésaü, souche immédiate du peuple d'Israël. L'hostilité qui exista plus tard entre lui et son frère, et entre les deux peuples issus de ces jumeaux, se manifesta et fut annoncée avant leur naissance et au moment même où ils naquirent, de même que la prééminence donnée au plus jeune sur l'aî-

(1) *Tab. Syr.*, p. 91.
(2) *Voyages*, II, 124.
(3) *Nombres*, 21, 24. *Deutér.*, 2, 37; 3, 16. *Josué*, 12, 2. *Juges*, 11, 13.
(4) *Voy.* GALAAD.
(5) *Genèse*, 32, 23.
(6) 25, 26, et 27, 36.

né (1). Ésaü avait causé beaucoup de chagrin à ses parents (2), et notamment à sa mère (3), par son union avec des femmes héthéennes. Lorsque Isaac se disposait à bénir Ésaü son premier né, Rébecca vint en aide à son fils Jacob pour lui faire donner cette bénédiction paternelle (4), à laquelle, depuis longtemps, Ésaü avait renoncé pour un plat de lentilles (5). Ésaü se plaignit alors d'avoir été trompé par Jacob et songea à attenter à sa vie, si bien que Jacob crut prudent de suivre le conseil de Rébecca et de s'enfuir vers Laban, frère de sa mère, en Mésopotamie (6).

En route il vit en songe l'échelle divine et reçut la promesse que Dieu le protégerait partout, rendrait sa postérité aussi nombreuse que les grains de sable de la mer, que le pays de Canaan serait son héritage, et qu'en lui et en sa race toutes les générations de la terre seraient bénies (7).

Il demeura pendant quatorze ans auprès de Laban, gardant ses troupeaux, et obtenant, en retour de ses services, les deux filles de Laban, *Lia* et *Rachel*, en mariage (8). Il servit encore six années, durant lesquelles, en vertu d'une convention faite avec Laban et de l'art qu'il mit à accoupler son bétail, il parvint à multiplier prodigieusement la part qu'il avait dans les troupeaux de son beau-père (9), tout en respectant équitablement la part de Laban. Durant ce laps de temps Jacob avait eu onze fils : six de Lia, *Rubens*, *Siméon*, *Lévi*, *Juda* (10), *Issachar* et *Zabulon* (1); deux de Bilha, *Dan* et *Nephtali* (2); deux de Silpa, *Gad* et *Aser* (3); un de Rachel, *Joseph* (4), et une fille de Lia, *Dina* (5). Ce fut avec cette nombreuse famille et d'immenses richesses en troupeaux que Jacob revint en Canaan. Lorsqu'il arriva aux rivages orientaux du Jourdain, il conçut une grande crainte à la pensée de son frère Ésaü. Alors Dieu lui apparut sous la forme d'un inconnu, qui lutta avec lui et fut vaincu, pour lui prouver qu'il n'avait pas à s'inquiéter d'Ésaü, et en général de l'hostilité des hommes. L'ange du Seigneur lui donna, en souvenir de cet événement significatif, le nom d'Israël (fort contre Dieu) (6). Toutefois Ésaü n'entreprit rien d'hostile contre son frère; au contraire il vint amicalement à sa rencontre, ne voulut pas accepter les présents que lui offrit Jacob, et proposa d'accompagner son frère dans la suite de son voyage, ce que Jacob refusa.

Depuis lors Jacob, entouré de ses enfants, fit paître ses troupeaux dans les plaines de Canaan. Il eut un dernier fils de Rachel, qui mourut en le mettant au monde et en lui donnant le nom de *Ben-Oni* (fils de ma douleur), que Jacob changea en celui de *Ben-Jamin* (fils de la joie) (7). Plus tard Joseph, que depuis longtemps il croyait mort, et qui était devenu vice-roi d'Égypte, l'attira dans ce pays. Il obtint, pour s'y établir avec ses fils, le beau et fertile pays de Gosen, où il vécut encore dix-sept ans (8). Avant de mourir il adopta les deux fils de Joseph, *Ephraïm* et *Manassé*, les bénit et donna la préférence au plus jeune sur

(1) *Genèse*, 25, 28, 26.
(2) *Ibid.*, 26. 34 sq.
(3) *Ibid.*, 27, 46.
(4) *Ibid.*, 25, 1-40.
(5) *Ibid.*, 25, 27-34.
(6) *Ibid.*, 27, 40-45.
(7) *Ibid.*, 28, 13-15.
(8) *Ibid.*, 28, 29.
(9) *Ibid.*, 30, 25-43.
(10) *Ibid.*, 29, 32-35.

(1) *Genèse*, 30, 18-20.
(2) *Ibid.*, 30, 6-8.
(3) *Ibid.*, 30, 11-13.
(4) *Ibid.*, 30, 24.
(5) *Ibid.*, 30, 21.
(6) *Ibid.*, 32, 4 sq.
(7) *Ibid.*, 35, 16-20.
(8) *Ibid.*, 47, 5 sq, 27 sq

l'aîné. En jetant un dernier regard sur sa vie et la manière dont Dieu l'avait dirigé et sauvé de tous les dangers (1), sa foi et sa confiance aux promesses divines s'exaltèrent, et ce fut dans ce sentiment d'enthousiaste reconnaissance qu'il s'éleva à la vision prophétique de l'avenir, qu'il annonça la destinée de ses fils dans la suite des âges, et notamment que le Sauveur promis dès le paradis naîtrait un jour de la race de David (2).

Enfin, pleinement convaincu que les promesses divines se réaliseraient, il ordonna qu'après sa mort on l'ensevelît dans la terre de Canaan, dans le sépulcre qu'Abraham avait acheté d'Éphron, et il mourut âgé de cent quarante-sept ans. Cf. *Genèse*, 47, 28; 49, 29.

WELTE.

JACOBELLUS. *Voyez* JACQUES DE MIES.

JACOBI (FRÉDÉRIC-HENRI), né le 25 janvier 1743 à Dusseldorf, fils d'un négociant, fut élevé à Genève sous l'influence de l'esprit philosophique français (Rousseau, Voltaire, Bonnet), notamment par ses rapports avec Le Sage. Il se maria à vingt et un ans, entra dans le commerce de son père, fut, en 1771, nommé membre de la chambre aulique de Berg et Julliers, et sut, au milieu de l'agitation des affaires, se réserver le temps nécessaire à l'étude de la philosophie. Il vécut ainsi jusqu'en 1794. Ruiné à la suite de la révolution française, il se retira dans le Holstein, s'établit à Pempelfort, et y vécut au milieu de quelques amis choisis. Ce fut là que parurent ses premiers écrits : 1° *Recueil de lettres d'Allwill*, 1774; 2° *Woldemar*, 1779, deux romans philosophiques; 3° *Deux Dissertations de droit naturel*, sur une parole de Lessing, 1782, et sur le livre des Lettres de cachet, 1783.

Les idées que Jacobi professait dans ces premiers ouvrages sous une forme purement littéraire, il les exposa sous une forme plus rigoureuse et plus abstraite dans une série d'ouvrages nouveaux : 1° dans ses *Lettres sur Spinosa*, à Mendelsohn, 1783; 2° dans son *David Hume, sur la foi ou l'idéalisme et le réalisme*, 1786; 3° dans ses *Lettres à Fichté*, 1799; 4° dans son *Traité sur la prétention du criticisme à faire comprendre la raison*, 1801.

En 1804 Jacobi fut nommé membre de l'académie de Munich, dont il devint président en 1807. Ce fut en cette qualité qu'il fit son dernier ouvrage : *des Choses divines*, qui suscita une vive polémique entre lui et Schelling.

Jacobi mourut le 10 mai 1819. Il occupa ses dernières années à réunir ses écrits, qui parvinrent sous sa surveillance jusqu'au quatrième volume, et se complétèrent par deux autres volumes et une série de lettres qu'ajoutèrent Köppen et Roth.

Les précédents historiques ont toujours leur part d'influence, de même que les qualités individuelles d'un auteur, sur le développement de ses théories philosophiques, et nous trouvons bien clairement ce double élément dans la philosophie de Jacobi. Celle-ci se résume en deux propositions, dont la première représente l'effet produit par la philosophie du dix-huitième siècle sur l'esprit de Jacobi, et c'est cette proposition sceptique : *Toute philosophie* (*démonstrative*) *partant d'idées à priori se résout nécessairement en fatalisme, en nihilisme, c'est-à-dire en athéisme;* dont la seconde exprime le sentiment intime de

(1) *Genèse*, 48, 15.

(2) *Ibid.*, 49, 10 : « Le sceptre ne sera point ôté de Juda, ni le prince de sa postérité, jusqu'à ce que celui qui doit être envoyé soit venu, et c'est celui qui sera l'attente des nations. »

Jacobi, opposé à la direction scientifique de son temps, et c'est cette proposition dogmatique : *Nous avons une certitude immédiate* (*objective*, *mais irrationnelle*) *des vérités éternelles* (l'existence de Dieu, la liberté, l'immortalité).

Ainsi la philosophie de Jacobi a une double face : d'une part elle nie la science, elle nie qu'on puisse rien savoir, elle refuse à l'homme tout pouvoir d'arriver au vrai; d'autre part, affirmative et dogmatique, elle reconnaît que l'esprit humain a un droit inaliénable à la vérité suprême. Envisageons de plus près ces deux faces de la théorie de Jacobi.

1° La thèse sceptique part évidemment de deux hypothèses. La première est celle-ci : si la philosophie veut être une science, il faut qu'elle procède démonstrativement d'idées *a priori*. La seconde est celle-ci : la science démonstrative n'est applicable qu'à une série relative, jamais à des principes absolus. Quant à la première hypothèse, il admet les opinions de Descartes, de Spinosa, de Leibniz, de Wolf, de Fichté; il soutient avec eux que, dans une théorie scientifique, toutes les propositions partent d'une proposition unique et suprême, postulat nécessaire de toute la démonstration. Il reconnaît la supériorité de la méthode mathématique, prône l'excellence d'une méthode *a priori* vigoureuse, et proclame Spinosa et Fichté, qui construisent chacun le monde avec une seule proposition (l'un partant du non-moi, l'autre du moi), les messies de la spéculation, afin de refuser sa croyance à l'un et à l'autre.

Quant à la seconde hypothèse, écho du scepticisme français et anglais, il démontre que la science, dans le sens strict, n'est possible que là où l'on peut déduire l'objet de la science des conditions mêmes de sa nature, c'est-à-dire que là où il y a un *substratum* matériel mécanique, perceptible; qu'il n'y a par conséquent de science que celle du nombre, de l'espace et du mouvement d'une part, des formes de la pensée de l'autre, c'est-à-dire une science mathématique et une science logique. Méconnaître ces limites, pousser le procédé de l'induction à l'absolu, c'est se jeter dans cette alternative ou d'anéantir le monde dans le ἓν καὶ πᾶν de Spinosa, ou dans le πᾶν ἐγώ de Fichté, c'est-à-dire dans l'alternative d'un idéalisme matériel ou d'un matérialisme idéal. Telle est la thèse négative de Jacobi. Elle se caractérise plus nettement encore si on la compare avec le système de Kant. Jacobi est en général considéré comme l'antipode de Kant. Or il n'est absolument ni contre lui ni avec lui. Des causes semblables les amènent tous deux sur le même terrain; ils partagent tous deux la même erreur, en supposant l'*a priori* comme idéal de la science. Ils diffèrent en cela que, tandis que Jacobi frappe d'anathème cet idéal comme un fantôme, et qu'en en appelant aux faux résultats de la philosophie qui en est sortie il la rejette en bloc, Kant, calme et réservé, commence et poursuit son enquête jusqu'à ce que cet idéal, qu'il respecte comme fait psychologique, lui paraisse illégitime à la suite d'un procès régulier et suivi.

La même ressemblance et la même diversité règnent entre Jacobi et Kant par rapport à la seconde hypothèse, celle des limites dans lesquelles la démonstration est applicable. Admettant, avec Jacobi, que la démonstration ne s'applique pas à des principes absolus, et qu'en opérant avec de pures notions on ne peut rien savoir, Kant fait trois grands pas de plus, et : 1° borne l'application de ces idées, non, comme Jacobi, à la série des objets de l'expérience, mais à l'expérience comme un fait purement psychologique et subjectif;

2° démontre, non-seulement une antinomie entre les idées de l'intelligence et les vérités éternelles, comme Jacobi, mais une antinomie entre ces vérités elles-mêmes; 3° établit l'impossibilité d'une science des vérités suprêmes, principalement par leur nature et par la nature du savoir humain, tandis que Jacobi ne voit cette impossibilité que par les résultats pratiques. Ainsi le scepticisme de Jacobi se distingue essentiellement de celui de Kant : celui de Jacobi, en tant que criticisme, examine la raison humaine en elle-même, afin d'anéantir l'objet métaphysique avec la métaphysique; celui de Kant, comme scepticisme dogmatique, gêné par la fausse notion de la démonstration, se contentant de protestations enthousiastes, combat de loin et comme en fuyant la métaphysique. Où est la différence? En cela que Jacobi tout d'abord a un pied ferme dans sa thèse positive : « Nous avons une certitude absolue; » tandis que Kant, mettant toute sa force et tout son désir dans l'examen même, n'admet qu'en dernière analyse, par des motifs moraux et pratiques, une certitude irrationnelle.

2° La clef de la philosophie de Jacobi doit par conséquent être cherchée là où il veut lui-même qu'on la trouve (1), dans son individualité. Un amour rare pour l'invisible et le mystérieux est l'âme de sa vie. Il lui importe d'être immortel; l'espérance d'une vie meilleure est pour lui le fil auquel il rattache sa destinée; il lui faut un Dieu qu'il puisse implorer, et c'est avec un sentiment profond de mépris qu'il jette un regard vers les divinités abstraites de la pensée. Une autre particularité de sa doctrine, c'est qu'en général il ne sait que faire des notions dont la sensation ou le sentiment ne lui donnent pas l'évidence. Étranger à l'abstraction, il cherche constamment à rester dans le concret, au risque de paraître stupide et malhabile.

(1) T. IV, *Avant-propos*, p. XI et XII.

Cette idiosyncrasie philosophique, se heurtant à l'esprit de son temps, repoussant la sagesse superficielle et vaine de Wolf et de Mendelsohn, explique la résolution prise par Jacobi de rejeter la forme pour sauver le fond; il veut fouiller dans le dernier repli du cœur et de l'esprit, pénétrer dans les entrailles de la nature pour trouver ce qui est, et conserver ce qu'il aura trouvé comme il l'aura trouvé; le simple, l'insoluble est précisément ce qui est suprême, qu'on puisse l'expliquer ou non, l'explication n'étant qu'une chose accessoire.

Ainsi la philosophie de Jacobi se résume dans sa partie positive en ces trois points :

1° Il existe des vérités métaphysiques et une réalité physique.

2° Nous obtenons la certitude immédiate des unes par la foi intelligible, celle de l'autre par la sensation physique.

3° La connaissance que nous acquérons est objective, quoiqu'elle ne puisse être comprise par la pensée et qu'elle n'ait pas besoin de l'être.

Sans doute ces thèses expriment une vérité importante en face du rationalisme, comme criticisme; mais cette connaissance intelligible, qui se manifeste comme un évangile individuel, sans aucun critérium, est trop pâle et trop vague en face du Christianisme, elle est incompréhensible et étrangère à la philosophie. Qui déterminera la quantité et les bornes de cette vérité immédiatement certaine? Hamann et la philosophie de la foi positive ont une base dans la Bible; Jacobi n'a rien à sa place que son grand cœur! Mais cette intelligence de Pempelfort sera-t-elle l'intelligence normale de chacun? — Puis quel est l'organe de cette connaissance, de cette faculté de l'hypothèse? S'il la nomme, en traduisant le *faith* de Hume, foi, on ne peut,

avec les libres penseurs de Berlin, qui pressentaient en lui le piétiste, voire même le jésuite et le papiste, on ne peut y reconnaître l'idée théologique de la foi, pas plus qu'on ne peut prendre dans un sens positif le mot par lequel il désigne l'intelligence comme la puissance de la révélation et des miracles. Mais le mot même de *sentiment*, qu'il emprunte à Fries, ne doit pas faire illusion. Est-ce le sentiment physique, la sensation, comme il l'a interprété plus tard lui-même ? Encore ne peut-on le comprendre comme la théorie du sensualisme. La faculté de l'hypothèse de ce qui est en soi bon, beau et vrai, est double ; elle est perception des sens et elle est intelligence. Celle-là fait passer la liberté et la réalité de l'objectivité à la subjectivité, et celle-ci est ce qui seul nous distingue des animaux, seule elle est la source des idées intelligibles sans lesquelles la raison est aveugle et l'entendement vide. Donc il n'y a pas, comme chez Kant, un abîme entre la chose en elle-même et le phénomène ; l'expérience n'est pas purement subjective, les idées supérieures ne sont pas indémontrables. Les choses elles-mêmes se révèlent dans leur nature et leur existence à la raison comme à la perception ; il n'y a pas non plus, comme dans Kant, une foi qui n'est qu'un besoin pratique naissant du sujet, foi certaine et ferme parce qu'elle est inévitable. La foi de Jacobi est la faculté qui admet théoriquement la vérité et qui porte sa justification en elle-même.

Ainsi Jacobi oppose un strict dogmatisme et un réalisme rigoureux à la concession précaire qu'a faite le criticisme avec sa foi pratique et ses choses en elles-mêmes.

Mais enfin comment Jacobi justifie-t-il ce dogmatisme ? Jacobi a-t-il pénétré la nature intime de cet organe ? Nullement. Il est pour lui-même un miracle incompréhensible, un miracle théorique fondamental, comme il le dit. — Si nous nous contentons de cette réponse, nous sommes au moins obligés de demander comment l'intelligence (1) se comporte par rapport à la raison. Jacobi répond : « La raison est l'ennemie mortelle de l'intelligence. L'homme, dit-il, contemplant Dieu, crée en lui-même un cœur pur et un certain esprit, il crée hors de lui le beau et le bon. C'est dans cette contemplation que lui apparaît l'image de la Divinité, et de la contemplation de sa propre personnalité l'homme s'élève à la foi en la personnalité suprême, dans laquelle l'idée de la personnalité existe pleine et surabondante (2). » Mais c'est là un procédé de réflexion ? Dès lors la raison ne se confond-elle pas avec l'intelligence ? Non, la raison, en s'attachant à cette révélation pure et intelligible, la rabaisse jusqu'au mensonge ; elle l'explique, la distingue, la commente et l'interprète, et son interprétation est en même temps limitation. Ce qui maintient la raison individuelle, ce qui la bride et l'empêche de verser complétement, c'est une raison objective (3). La raison demeure l'ennemie de l'intelligence. Qui expliquera cette division ? C'est un fait psychologique que Jacobi

(1) Nous savons très-bien que *Verstand* veut dire intelligence, et *Vernunft* raison, et cependant nous faisons l'inverse dans notre traduction, parce que nous sommes convaincu que, d'après le sens qu'on attache en français à ces deux mots, non en consultant les philosophes, mais l'usage général et vulgaire, le bon sens et les vieux auteurs, nous rendons plus exactement la *pensée* de l'auteur allemand qu'en nous asservissant à une traduction littérale. Dans ce cas la lettre tuerait l'esprit, et l'exactitude nous rendrait incompréhensible. L'homme de *raison* est celui qui pense et calcule ; l'homme d'*intelligence* est celui qui voit, et c'est de cette faculté de contemplation dont parle Jacobi quand il appelle raison, *Vernunft*, ce que nous nommons intelligence, *Verstand*.

(*Note du traducteur.*)

(2) T. II, p. 48.

(3) T. II, p. 237.

constate simplement. — L'intérieur de Jacobi est le théâtre même de cette division, et de là la perpétuelle mobilité de ses idées; poussé par deux courants, dont l'un le noie, dont l'autre le soulève, Jacobi est un type du martyre que la philosophie moderne fait subir à la conscience humaine. Caractère noble, âme élevée, esprit riche et fécond, Jacobi a cherché dans les hauteurs transcendantes les bases originaires et oubliées de la vérité, et il s'est assuré à jamais une place dans l'histoire de la philosophie, en maintenant si vigoureusement, en face de la spéculation purement rationnelle, la nécessité d'une science immédiate et de l'objectivité des idées. Cette vigueur avec laquelle il défendit les intérêts les plus profonds de la vérité, unie à la bienveillance de son caractère et à la beauté classique de son style, lui a permis de fonder une école qui a eu plus d'influence que ne pouvait le promettre la pauvreté de ses thèses philosophiques. *Wizyrmann*, *Néeb*, *Koeppen*, *Weiler*, *Sallat*, *Ancillon* sont les noms qui se rattachent à cette école.

Enfin, si l'on se demande comment la philosophie de Jacobi se comporte par rapport au Christianisme, la réponse paraît tout d'abord favorable, quand on considère qu'elle maintient si nettement les idées fondamentales du Christianisme, l'idée d'un Dieu personnel, de la liberté, de l'immortalité, etc., etc.; qu'elle défend si énergiquement, dans la théorie de la connaissance, l'hypothèse d'un savoir immédiat et direct comme source primitive de la connaissance, ce qui a toujours été et sera toujours une des conditions de la science chrétienne. Mais ni ces idées maintenues, ni cette hypothèse admise ne répondent dans le fait aux exigences du Christianisme. Le peu d'idées auxquelles se résigne la révélation rationnelle de Jacobi sont en vérité une faible compensation du Christianisme concret, qu'il ne comprend pas et dont il altère absolument les dogmes spéciaux. Il est à peine nécessaire de remarquer que la thèse sceptique en vertu de laquelle il rejette toute science systématique des premiers principes s'adresse également au système dogmatique chrétien. La théologie dogmatique, telle qu'il la trouva en face de lui chez les Catholiques et les protestants, sous la forme attardée de la scolastique et du système de Wolf, devait être le premier objet de ses répugnances, et on ne peut s'étonner de ce qu'il place la théologie dans la même alternative fatale que la philosophie et l'accuse d'être matérialiste ou idolâtre. Rempli de la sublimité de sa révélation intelligible subjective, il ne trouve d'estimable dans la théologie que ce qui est mystique; la formule positive du dogme n'est pour lui qu'une lettre morte, qu'une consonne à laquelle l'homme ajoute la voyelle qu'il tire de la révélation individuelle. On voit combien, de cette manière, les idées prennent une forme vague, par l'idée christologique qu'il exposa dans son livre *des Choses divines* (1), et qui excita un grand scandale. Egalement opposé en apparence au Catholicisme et au protestantisme, il était réellement plus éloigné du premier que du second, car, pour lui comme pour Fichté (2), devenir Catholique c'était désespérer de la vérité, c'était commettre une sorte de suicide intellectuel. Jacobi s'associe personnellement au chœur d'imprécations que la légèreté et l'ignorance protestantes forment contre les usages du Catholicisme. Ses œuvres littéraires, sa correspondance renferment les plaisanteries les plus insensées et les plus inconvenantes à ce sujet. La princesse Galitzin, autrefois son amie,

(1) T. III, p. 225.

(2) *Documents pour servir à caractériser la nouvelle philosophie*, p. 252.

cessa de l'être en devenant Catholique et en le voyant prendre une vive part, durant son séjour à Munich, aux machinations par lesquelles les savants étrangers, le criminaliste Feuerbach à leur tête, persécutèrent la cause catholique en Bavière. Les *Feuilles historiques* de 1854 ont donné des renseignements à cet égard, et Jacobi, malgré le peu de rapport qu'a sa philosophie avec le protestantisme, nous paraît parfaitement protestant dès qu'il s'agit de Catholicisme.

Il s'est formé une riche littérature sur la philosophie de Jacobi ; ce qu'elle avait de hardi et de provoquant lui suscita de nombreux ennemis ; ce qu'elle avait de positif, d'un autre côté, réveilla l'attention de ceux qui cherchaient un point d'appui contre le criticisme kantien. Nous citerons surtout Kuhn, *Jacobi et la Philosophie de son temps;* Göschel, *Aphorismes sur la Science et l'Ignorance;* Deyk, *Jacobi;* Weisse, *Panégyrique de Jacobi.* Les *Annales de Heidelberg* renferment des analyses de Jacobi ; l'une de ces analyses est due à Hégel.

HAFFNER.

JACOBINS. A peine la fondation de S. Dominique eut-elle été confirmée par le Pape Honorius III que plusieurs couvents de son ordre s'établirent successivement en France. Un des premiers fut celui de Paris, que fonda le R. P. Mathias, dans la rue Saint-Jacques, d'où ces religieux dominicains reçurent le nom de *Jacobins*, qui resta aux Frères prêcheurs dans toute la France.

Malheureusement, de même que le couvent de la rue Saint-Jacques avait donné son nom à tous les enfants de S. Dominique, un club, qui se réunit au commencement de la révolution française (1790) dans le réfectoire d'un couvent de Jacobins de la rue Saint-Honoré, reçut la dénomination de club des Jacobins, et l'on sait la déplorable renommée qu'acquit ce club terrible. Après avoir exercé ses ravages au sein d'une société bouleversée, le jacobinisme finit par être lui-même sérieusement poursuivi. Le club des Jacobins fut fermé le 12 novembre 1794, au moment de la réaction thermidorienne. Cependant les opinions, les associations, les menées des Jacobins subsistèrent, tout comme la dénomination de Jacobin, synonyme de révolutionnaire, quoique depuis longtemps le local primitif des Jacobins eût été clos. La Convention nationale avait décrété, le 24 juin 1795, l'aliénation de tous les bâtiments de l'ancien couvent des Jacobins ; on installa sur la place où s'élevait le monastère un marché qu'on appela, pendant un certain temps, le marché des Jacobins, et qui se nomme aujourd'hui le marché Saint-Honoré.

Cf. Wachsmuth, *Hist. de France durant la Révolution*, Hamb., 1842, t. II, p. 392; *sur la Restauration de l'ordre des Dominicains en France*, voir *le Catholique*, année 1849, novembre, 2ᵉ cah., p. 548 ; Lacordaire, *Vie de S. Dominique;* Caro, *Vie de S. Dominique*. FEHR.

JACOBITES. Outre les pèlerins qui se rendent à Saint-Jacques de Compostelle (1), outre les partisans de l'utraquiste Jacobellus (2), et enfin le parti ecclésiastico-politique qui, depuis l'expulsion de Jacques II (3), c'est-à-dire depuis 1688, subsista en Grande-Bretagne jusque vers la fin du dix-huitième siècle, on nomme JACOBITES, dans un sens restreint, depuis le milieu du sixième siècle, les Chrétiens monophysites formés en communauté religieuse en Syrie, en Mésopotamie (Al-Dschesira), en Babylonie, qui s'élèvent à peu près aujourd'hui à 40,000 familles, et, dans un sens plus

(1) *Voy.* COMPOSTELLE.
(2) *Voy.* JACQUES DE MIES.
(3) *Voy.* JACOBITES EN ANGLETERRE.

large, tous les monophysites, y compris les Coptes (1), les Arméniens (2), par opposition aux orthodoxes, qui sont appelés Melchites (3).

Nous renvoyons aux articles Baradæus et Monophysites quant à l'origine de ce nom. Outre le premier article désigné, on peut encore consulter, comme sources : Assemani, *Bibl. Or.*, t. II, f° 62-69, et *Taki-Eddini Makrizii Hist. Coptorum*, *Arab. et Lat.*, ed. Wetzer, Solisbaci, 1828, p. 62.

Nous avons à ajouter ici la *Statistique ecclésiastique* et l'historique de l'Église des Jacobites pris dans le sens étroit. On la trouve parfaitement résumée dans Assemani, 2e part. de la *Biblioth. Orient.*, qui donne la liste des écrivains monophysites, et traite explicitement de ce qui appartient à notre sujet dans la Dissertation : *Dissertatio de (Syris) Monophysitis* (4), surtout aux § III. *Recentiorum Monophysitarum concordia et discordia*; § V. *Syrorum Jacobitarum errores*; § VI. *De Patriarchis Jacobitarum Syriorum*; § VIII. *De Maphriano seu Primate Jacobitarum*; § IX. *De Episcopis*; § X. *De Presbyteris clericis et monachis Jacobitarum.*

En outre, la statistique ecclésiastique sur le patriarcat jacobite d'Antioche et la métropole du Maphrian se trouve dans Le Quien, *Oriens Christianus*, t. II, p. 1343-1606; dans l'*Index*, p. XLIII-L, et surtout dans Wiltsch, *Manuel de la Géographie et de la Statistique ecclésiastique du temps des Apôtres jusqu'au commencement du seizième siècle,* t. I et II, Berlin, 1846.

Les Jacobites syriens avaient depuis Sergius un patriarche particulier, qui s'intitulait *patriarche d'Antioche*, quoique, jusqu'en 711, il n'eût pas de siége fixe; de plus, un primat des diocèses situés plus à l'orient, qui était élu par le patriarche, et s'appelait *Maphrian* (c'est-à-dire *sacerdotes ordinavit*).

Assemani donne la série des patriarches jacobites d'Antioche, puis celle des primats ou maphrians de l'Orient, d'après la chronique du maphrian Grégoire Bar-hébræus (1); Le Quien (2) continue la série des patriarches jusqu'au commencement du dix-huitième siècle, et la série des maphrians jusqu'à la fin du seizième siècle (3).

Dans le sixième et le septième siècle, il y avait sous le patriarche jacobite d'Antioche, d'après les documents qu'on possède, seize siéges épiscopaux, savoir :

1. Amida (Diar-Béchir), sur le Tigre;
2. Anazéta, en Arménie;
3. Arsamosata, au fleuve Arsania;
4. Beth-Arsam, près de Séleucie;
5. Cartamina, couvent près de Mardе;
6. Édesse, en Mésopotamie;
7. Euphémie, id.
8. Germanicie, id.
9. Haran (Harran ou Charran), id.
10. Jérusalem;
11. Hirta, au sud de Babylone;
12. Mubug ou Hiérapolis, en Mésopotamie;
13. Mélitène (Malatia), en Arménie;
14. Samosate, en Syrie Comagène;
15. Téla-Maugalat, non loin de l'Euphrate, en Mésopotamie;
16. Théodosiopolis, en Arménie, sur l'Euphrate.

Les couvents les plus célèbres des Jacobites étaient, vers ce temps, ceux de S. Matthieu ou Chuchta, sur le mont Elpheph, bâti du temps de Sapor, roi de Perse (4), et Zaphara ou Saint-Ana-

(1) *Voy.* Coptes.
(2) *Voy.* Arméniens.
(3) *Voy.* Melchites.
(4) 10 §§ sur 144 pages in-fol.

(1) *Bibl. Or.*, t. II, c. 42, p. 321 (326)-387, et 387-462.
(2) L. c., p. 1357-1410, 1533-1560.
(3) Cf. Assemani, *Bibl. Or.*, t. II. 325, 460-462.
(4) Assemani, *Dissert. de Syr. Nestorianis*, *Bibl. Or.*, t. III, p. II, fol. DCCCLXVIII.

nie, près de Marde en Mésopotamie, fondé par Eugène, le patriarche des moines de Mésopotamie, et qui devint plus tard le siége du patriarche jacobite (1).

Vers l'an 700 après J.-C., le patriarche jacobite d'Antioche résidait à Guba, en Mésopotamie (2); plus tard il transféra sa résidence dans le couvent de Saint-Barsumas, près de Mélitène (Malatia), et dans le couvent de Zaphara, mais le plus longtemps à Amida, près du Tigre, jusqu'à ce qu'en 1176 il se fixa à Marde (3).

Les trois premiers maphrians n'eurent pas de résidence déterminée; ce fut le quatrième, Marutas, qui, vers 630, choisit Tagrit, en Mésopotamie. Ce siége fut transféré au neuvième siècle par quelques-uns de ses successeurs à Bagdad. Ignace Ier en fut renvoyé vers 1016 par le calife, à la demande du *catholicus* des Nestoriens.

Du septième au onzième siècle, quelques-uns des diocèses énumérés plus haut s'éteignirent, par exemple Téla, vers 769; d'autres furent érigés en métropoles, comme Amida, Édesse, Euphémie, Mabug, Mélitène et Samosate. Le patriarcat s'étendait, à cette époque, sur la Syrie, la Mésopotamie, l'Asie-Mineure et Chypre. Outre les six métropoles nommées, on voit paraître encore onze métropoles jacobites et vingt-trois évêchés nouvellement érigés. A ces métropoles appartiennent :

Alep ou Béroé, en Syrie; Anazarbe, en Cilicie; Apamée, en Syrie; Chypre, dans l'île de ce nom; Damas, en Syrie; Dora, en Mésopotamie; Émèse, près de l'Oronte; Malphéracta (Malpherchin), en Mésopotamie; Marda (Marde, Mardin), château fort, près du Tigre; Symnade (Synnade), en Phrygie; Tarse, en Cilicie.

(1) Assemani, l. c., fol. DCCCLXIV.
(2) *Ibid.*, *Bibl. Or.*, t. II, 74, not.
(3) Le Quien, *Or. Chr.*, t. II, 989, 990-1348.

Aux évêchés qui durèrent quelque temps appartiennent, comme le prouvent des documents subsistants :

Arca, au sud-ouest de Malahé; Callinicum, dans l'Osrhoëne, près de l'Euphrate; Callisura, dans la petite Arménie; Claudia, idem; Semcha, idem; Telpatricia, idem; Zabatra (Zabara), id.; Chabora, près du fleuve du même nom, en Mésopotamie; Hared-Bared (Zaïd), sur les frontières de l'Arménie; Salacha, près de Tur-Abdin, entre Mardin et Nisibe; Caphartuta, en Mésopotamie; Sarug (Batnæ), id.; Tur-Abdin (Mons Abdinus), sur le Tigre.

Parmi ces diocèses nouveaux quelques-uns n'eurent qu'un ou deux évêques; tels furent :

Aspharinum (Siphara), près d'Amida, vers 740; Baalbach (Héliopolis), en Syrie, vers 700, uni plus tard à Damas; Bassora (Bosra), sur le Tigre, vers 617-650; Carsabaca, près de Tagrit, vers 793; Garme ou Bethgarme, dans la province de ce nom, vers 969; Hadatha (Haditha), sur l'Euphrate, vers 1029; Haura, dans le territoire de Sarug, vers 740; Kennesrin, en Syrie, vers 680; Resaina (Resina), au Chaboras, vers 724; Reschipha, sur l'Euphrate, en Mésopotamie, vers 755; Urima, au VIIIe et au IXe siècle, près de l'Euphrate; Zeugma, dans le Xe et le XIe siècle, sur l'Euphrate.

Du sixième au onzième siècle le maphrian eut sous sa juridiction la métropole de Mosul, sur le Tigre, et dix-huit évêchés, dont quelques-uns eurent une courte durée, comme :

Akula (Cupha), au sud de Bagdad, vers 688; Beth-Chino (Beth-Chionia), vers 905, près de Mosul; Marga, vers 818, près de Mosul; Gulmarga, près de Sigara, en Mésopotamie, vers 790; Gumal, près de Maraga, en Adorbigane, vers 629; Harnua, en Chorasan, vers 649; Hassasinitis, près de Tagrit, vers 890; Hirta Naamanis, siége temporaire de l'évêque d'Akula, vers 650-724; Phéroz Sapor (Anbara), sur l'Euphrate, vers 640; Sciaharzul, dans la province d'Al-Gebal, dans la vieille Assyrie, vers 630.

D'autres évêchés subordonnés au maphrian se maintinrent plus longtemps; tels :

Adorbigana, en Perse, jusqu'en 1264;
Bagdad, jusqu'en 1265;
Charma, au nord de Samosate, sur l'Euphrate, jusqu'en 1264;
Hooditha, sur le Tigre, dans la Ségestane, créé vers 730, renouvelé et éteint vers 1155, relevé en 1455;
Nisibe, en Mésopotamie, de 631 à 1330;
Nuadra (Naarda), sur l'Euphrate, à l'ouest de Bagdad, de 630 à 1279;
Sigara (Singara), en Mésopotamie, de 630 à 1345;
Tagrit, sur le Tigre, de 630 à 1231, pendant longtemps le siége du maphrian, et plus tard celui de son successeur.

Au milieu du douzième siècle Jérusalem reçut aussi un métropolitain jacobite, et vers la fin de ce siècle il y eut, outre les deux patriarches d'Alexandrie et d'Antioche, un troisième patriarche de Cilicie, savoir, Théodore (Jean Bar-Vehebun), que, vers 1180, quelques évêques avaient opposé au patriarche Michel, surnommé le Grand, et qui, après s'être vainement efforcé de conquérir la dignité de maphrian, à l'aide du patriarche arménien de Sis et du roi d'Arménie, parvint à se maintenir comme chef suprême de l'Église de toute la Cilicie jusqu'à sa mort, en 1192 (1).

En 1089, Tagrit ayant été conquis et ruiné par les Arabes, le maphrian Jean Saliba choisit Mossul pour résidence, et, lorsqu'en 1155 le patriarche Athanase eut réuni le couvent de Saint-Matthieu à Mossul et Tagrit pour en faire le diocèse du maphrian, celui-ci s'établit dans le couvent du mont Elpheph, près de Mossul.

Au temps des croisades les princes d'Occident crurent pouvoir réaliser l'union des Jacobites avec l'Église romaine; ils agirent avec bienveillance et douceur à leur égard, dans ce but si désirable; mais les Orientaux demeurèrent attachés à leurs opinions dogmatiques, et le maphrian Denis Bar-Saliba envoya, en 1169, une explication de la messe à l'évêque jacobite Ignace, de Jérusalem, pour défendre sa doctrine contre les Francs, qui occupaient les lieux saints.

Des dix-sept métropoles jacobites du patriarcat d'Antioche, qui étaient nées du septième au onzième siècle, celles d'Euphémie (965), d'Apamée, de Chypre, de Doza et d'Émèse, disparurent au milieu du onzième siècle; en revanche Jérusalem fut créé en 1140, et Césarée de Cappadoce en 1166, année dans laquelle Anazarbe disparaît comme métropole. Vers la même époque à peu près on voit disparaître les diocèses de :

Callinicum, Caphartuta, Carséna, près de Mabuc, en 1148;
Chisuma, en Syrie, entre Alep et Édesse, né vers 1075;
Géhon, au fleuve Pyrame, en Cilicie, né vers 1129;
Germanicie, Giaphar, entre Racka et Bala, sur l'Euphrate, né vers 1139;
Haran, Sarug, Sibabarcha (Sababarech), non loin d'Édesse, en Mésopotamie, né vers 1139;
Tel-Baser, en Syrie, au sud-ouest de Semisat, né vers 1124;
Tel-Besme, près de Mardin, né vers 1125;
Telpatricia, vers 1091.

En revanche on voit se perpétuer jusqu'au treizième siècle les évêchés suivants :

Arca;
Callisura;
Cartamina;
Chabora;
Claudia;
Gargara, né vers 1139;
Guba, né à la fin du onzième siècle, tous dans deux le voisinage de Malatia;
Haa (couvent de Sainte-Croix dans Zaz), dans le territoire de Tur-Abdin, né au commencement du douzième siècle;
Harethbaret;
Lacabéna, près de Malatia, né en 1143;
Mansour, près de Semisat, sur l'Euphrate, né vers 1208;
Roabanum, près de Chisuma, né vers 1155;
Salacha, et
Tur-Abdin.

Vers le commencement du treizième siècle le maphrian avait sous sa juri-

(1) Assemani, *Bibl. Or.*, t. II, 213-216.

diction le métropolitain de Mossul et les évêques d'Arabie, savoir :

Balada et Télaphar;
Arzun, en Arménie (n'avait que trois évêques, dont le dernier vivait vers 1180);
Bagdad;
Bolada (déjà cité), sur le Tigre, en Mésopotamie;
Beth-Kaman, et
Beth-Saïda, tous deux près de Ninive, jusqu'en 1278;
Gozarta (Gézira);
Bizabde, né vers 1172;
Nisibe;
Nuhadra (Néarda), qui reparait en 1265;
Sigara (vacant de 759 1278);
Tagrit;
Télaphar (cité plus haut);
Tauritz ou Tébritz, la métropole d'Adorbigana, jusqu'en 1289; et
Urmia (Ormi).

Entre le treizième et le seizième siècle le patriarche jacobite d'Antioche changea souvent de résidence. Au commencement du treizième siècle son siége était au couvent de Saint-Barsumas, près de Malatia, sur l'Euphrate, dans le royaume d'Iconium (Rum); plus tard dans le *Castrum Romanum*, en Cilicie, où Ignace II mourut, vers 1253; puis dans le couvent de Baximata, également en Cilicie; ensuite dans Malatia, dans le couvent de Saint-Ananie, près de Mardin, vers l'est; enfin, depuis le commencement du quinzième siècle, dans le couvent de Zaphran, près de Mardin, au nord de la Mésopotamie.

Mais un schisme ayant éclaté, en 1293, dans l'Église syriaque jacobite, schisme qui dura jusqu'en 1494, un second siége patriarcal fut érigé, en 1333, à Sis, en Cilicie, et, depuis 1364, un troisième à Salacha, dans le district de Tur-Abdin, en Mésopotamie. Ce schisme fut amené par Jean XV (XI), de 1253 à 1263, et Ignace III, de 1264 à 1284, parce qu'ils avaient établi leur résidence dans l'Arménie, régie par un roi catholique; puis par Ignace IV (Philoxène), de 1288 à 1292, que le Pape Nicolas IV engagea à entrer en communion avec l'Église romaine. Cet Ignace IV étant mort dans le couvent de Saint-Barsumas, les évêques d'Orient se réunirent dans le monastère de Saint-Ananie, près de Mardin, et élurent, le 1er janvier 1293, l'évêque Joseph (Bader Zacha, Bar-Vahib), de Marde, sous le nom d'Ignace, comme patriarche († 1333). En revanche, les évêques occidentaux élurent, dans la ville de Sis, l'abbé Barsumas de Gavicathæ, près de Mopsueste, en Cilicie, en qualité de patriarche, sous le nom d'Ignace-Michel († 1313). Il eut pour successeur Ignace-Michel II († 1349). Une partie des évêques d'Occident, qui, à la mort du patriarche Ignace IV, s'étaient réunis dans le couvent de Saint-Barsumas, avaient cependant élu l'évêque Constantin de Malatie pour patriarche, et celui-ci s'était de même appelé Ignace (V). En 1349 il fut assassiné par les Curdes. Les évêques de son obédience se réunirent à Sis, et, comme le patriarcat était également vacant par la mort d'Ignace-Michel Ier, l'évêque Philoxène, de Damas, parvint à s'attribuer, à lui et à ses successeurs, la suprématie sur tous les évêques occidentaux, jusqu'en 1445. Ignace-Ismaël, successeur d'Ignace Bar-Vahib, que les évêques d'Orient avaient élu patriarche, occasionna, en 1264, un second schisme, par le refus opiniâtre qu'il fit de recevoir dans la communion de l'Église l'évêque Basile Sabus de Salacha, qui avait été excommunié sans enquête. Les évêques de Tur-Abdin choisirent Sabus, également sous le nom d'Ignace, et ce patriarche établit sa résidence dans le couvent de Saint-Jacques, près de Salacha. Ainsi s'élevèrent trois patriarcats des Jacobites syriens jusqu'en 1445, deux jusqu'en 1494, époque à laquelle Ignace Masudus, le neuvième patriarche de Tur-Abdin (Salacha), renonça à sa dignité, à Mardin, en faveur d'Ignace (XII).

Les maphrians paraissent aussi avoir fréquemment changé de résidence, de-

puis le treizième siècle jusqu'au seizième, probablement sous l'influence du schisme.

Parmi les métropoles du patriarcat d'Antioche, celles qui suivent parvinrent à se maintenir durant cette période :

Alep, en Syrie, jusqu'au delà de 1349;
Amida;
Césarée, en Cappadoce, jusqu'en 1283;
Chypre;
Damas;
Roha (Édesse);
Émèse, jusqu'en 1494;
Jérusalem;
Mabug, jusqu'au delà de 1204;
Maiphéracta, jusqu'en. 1583;
Malatie, jusqu'en 1349;
Mardin;
Samosate, » 1583;
Tarse, » 1284.

Parmi les évêchés soumis au patriarcat on vit, durant la même période, disparaître :

Callisura;
El-Khabour (Chabora);
Claudée;
Guba;
Lacébéna;
Mansour (Arab. Hesn-Mansour);
Roabanum, dès le treizième siècle.

En revanche on vit naître, mais pour peu de temps, pendant la même période :

Saint-Jean d'Acre (Accon);
Guma, dans le district d'Antioche;
Hatacha, dans le district de Diarbechir, non loin de Maiphéracta;
Sis, en Cilicie,
Tela-Arsaniæ, en Arménie;
Tripolis, en Phénicie;
Beth-Manaëm, village dans les environs de Tur-Abdin, au quatorzième siècle;
Secred, sur le Tigre;
Zapharanum, dans le couvent de ce nom;
Nataphæ, dans le couvent de ce nom;
Baghedsia, dans les environs de Mardin, près Caphartuta, au quinzième siècle;
Modiad, dans Tur-Abdin;
Saura, en Mésopotamie, près d'Amid;
Maadan (Saint-Abel), au nord de la Mésopotamie, au seizième siècle;
Tarach, en Perse.

Jusqu'au quinzième siècle les anciens diocèses suivants subsistèrent :

Cartamine;
Gargara;

Jusqu'au seizième siècle :

Haa;
Hareibaret;
Salacha;
Saura;
Tur-Abdin.

La dignité de maphrian se perdit vers la fin du seizième siècle, et dégénéra en celle d'un simple *Catholicus* du *primat* d'Orient. Il eut dans son ressort :

Mossul, métropole jusqu'en 1720.

Nisibe;
Sigara, jusqu'au quatorzième siècle;
Arabie, jusqu'au quinzième siècle;
Gomarte, jusqu'au quinzième siècle;
Haditha, jusqu'au quinzième siècle;
Maara ou Maarin.

Au quatorzième siècle on avait créé les évêchés de Maara ou Maarin, en Syrie, Maallak (au couvent de Saint-Sergius), près de Balada, non loin du Tigre.

Nous n'avons pas de documents pour continuer cette statistique ecclésiastique des Jacobites syriens depuis le commencement du seizième siècle jusqu'à nos jours. Le patriarche des Jacobites syriens réside encore au couvent de Zaphran, près de Mardin (Caramit), et le maphrian honoraire au couvent de Saint-Matthieu, près de Mossul. Il peut y avoir environ six évêques.

Nous omettons ici l'union de courte durée des monophysites syriens et arméniens, leur séparation plusieurs fois renouvelée, et la réunion des Jacobites syriens et égyptiens, à la suite de l'absence ou de l'envoi de lettres synodales, pour rappeler brièvement les diverses tentatives d'union faites entre les Jacobites syriens et l'Église romaine.

La première tentative sérieuse fut faite en 1247 par le patriarche Ignace II et le maphrian Jean Bar-Muadan, qui répondirent à la lettre d'invitation d'Innocent IV que leur remit le Dominicain André Longiumello, en reconnaissant que le Christ est de deux natures *ex*, mais non *en* deux natures, et que Rome est la mère et la

tête de toutes les Églises (1). En 1555, sous le patriarche Ignace IV (X), Mosus Marden prononça à Rome, devant le Pape Jules III, en son nom et en celui du patriarche, sa profession de foi catholique. Le patriarche commença par nier la validité de cet acte; cependant il finit par entrer lui-même dans l'Église romaine, après avoir embrassé le mahométisme et perdu son siége. Son successeur, Ignace V (XI), fut moins sincère en se rapprochant du Pape Grégoire XIII, qui lui avait envoyé Léonard Abel, évêque de Sidonie, et ce fut André Achigian, autrefois élève du collége des Maronites à Rome, puis évêque d'Alexus, qui, le premier, en 1646, parvint à unir quelques communautés jacobites à Rome, et obtint pour lui-même le titre de patriarche (catholique) d'Alep.

Son successeur Ignace XXV fut exilé; mais le patriarcat syrien catholique d'Alep subsiste encore.

Le patriarche jacobite d'Antioche s'était peu à peu exclusivement attribué l'ordination du maphrian et de tous les autres évêques, même la consécration des saintes huiles, et avait ainsi obtenu une puissance illimitée sur ses coréligionnaires.

Le Pontifical des Jacobites syriens, dont il se trouve un exemplaire dans la bibliothèque du Vatican, renferme, sur les usages de cette Église et sa doctrine, bien des preuves en faveur du dogme et du culte catholiques. Autrefois le patriarche des Jacobites syriens était fréquemment élu par le sort; il ne devait pas être évêque, et était consacré par le maphrian; il prenait comme patriarche un nom nouveau. Aujourd'hui il adresse ses lettres synodales au patriarche d'Alexandrie, tâche de maintenir la communion ecclésiastique avec les Coptes et d'obtenir la confirmation de sa dignité de la part du sultan.

(1) Raynald, ad ann. 1247, n. 37 et 38.

Les degrés de la hiérarchie des Jacobites syriens sont les suivants :

1. le psautier ou le chantre;
2. le lecteur;
3. le sous-diacre;
4. le diacre;
5. l'archidiacre;
6. le prêtre;
7. le chorévêque;
8. le périodeutès ou le visiteur;
9. l'évêque;
10. le métropolitain
11. le patriarche.

En outre, il y a les économes, la plupart du temps laïques, et les diaconesses (1). Les Jacobites en agissent, pour l'ordination sacerdotale, comme les Grecs. Ils récitent très-consciencieusement le Bréviaire. Le monachisme est très-sévère chez eux, et ils ont un grand nombre de couvents syrio-jacobites. Bar-Hébréus (2) traite longuement, dans son *Nomocanon*, de l'état monastique, du noviciat, des vœux et de la règle des moines. Les moines et les religieuses se font raser la tête et portent des vêtements de laine noire; les reclus laissent croître leurs cheveux et portent une ceinture de fer. Tous les religieux s'abstiennent de viande; ils ne peuvent rien posséder. Ils portent constamment la capuce ou cuculle (3). La clôture est très-sévère chez eux. Les occupations des moines se partagent entre la prière et le travail des mains. Leur couche est très-dure.

Les stylites et les reclus qui sont prêtres ne peuvent célébrer la messe qu'exceptionnellement, et les stylites jamais sur leur colonne. Au chœur le prêtre est au-dessus du moine, la diaconesse a le pas sur les religieuses. Tous les couvents sont sous la surveillance des évêques. Les Jacobites syriens jeûnent le mercredi et le vendredi.

En outre ils jeûnent : le carême (quarante-huit jours); le jeûne des Apôtres, *jejunium Apostolorum* (depuis le lundi de la Pentecôte, pendant cinquante

(1) *Voy.* DIACONESSES.
(2) *Voy.* BAR-HÉBRÉUS.
(3) *Voy.* CAPUCE.

jours); le *jejunium Deiparæ* (du 1er au 15 août); le *jejunium Nativitatis Domini* (chez les moines, du 15 novembre, chez les laïques, du 10 décembre à Noël); le *jejunium Ninivitarum*, du lundi après la Septuagésime jusqu'au jeudi ou samedi avant le dimanche *Invocavit*. Ceux qui jeûnent ne peuvent manger que du pain et des fruits secs (*xérophagies*) (1). Quoique les Jacobites syriens tiennent aux anciennes erreurs monophysites, ils se laissèrent envahir par des innovations dogmatiques. Telle fut : 1° l'opinion de ceux qui pensent que, dans le Christ, non-seulement les deux natures, mais les deux personnes devinrent une;

2° L'opposition qu'ils firent avec les Grecs au *Filioque*;

3° L'idée qu'ils ont que la consécration dépend non des paroles de l'institution, mais de l'invocation du Saint-Esprit;

4° La croyance qu'ils ont que les âmes des défunts habiteront jusqu'au jugement universel un paradis terrestre ou un lieu de châtiment différent de l'enfer.

Mais il paraît bien avéré qu'ils ne nient pas le Purgatoire, qu'ils admettent au contraire la prière pour les morts et les sept sacrements; qu'ils ne croient pas à la prédestination, comme le prétend l'ermite Augustin-Thomas a Jesu dans son ouvrage *de Conversione omnium gentium procuranda*. Ils célèbrent l'Eucharistie avec du pain frais, levé, mêlé à du sel et de l'huile; il faut toujours qu'il y ait plusieurs hosties en nombre impair. La confession auriculaire est entourée de prières et de cérémonies qui font de l'impression (2).

Parmi les *synodes* des Jacobites syriens on peut citer les suivants :

1. Celui de *Guba*, tenu vers 585, sous le patriarche Pierre le Jeune (3), d'après le récit du patriarche jacobite Denys, dans son Histoire ecclésiastique. Le patriarche jacobite d'Antioche, Pierre, et deux savants d'Antioche, Probus et Jean Barbur l'archimandrite, étaient venus à Alexandrie, où un certain Étienne avait soutenu qu'après l'union des deux natures dans le Christ on ne pouvait plus se servir des expressions nature divine et nature humaine, *post rationem unitionis non oportere dici quod remaneat distinctio significationis naturalis earum rerum ex quibus est Christus*. Étienne avait été, pour ce motif, excommunié par le patriarche jacobite d'Alexandrie, Damien, et Probus avait d'abord écrit contre lui. Mais comme ni Probus ni Jean Barbur ne purent obtenir d'évêché, Probus prit ouvertement, et Jean secrètement, le parti d'Étienne. Probus fut expulsé d'Alexandrie, et se rendit en Asie pour y répandre les opinions erronées d'Étienne. Il y fut également excommunié, et d'abord renié en apparence par Jean Barbur, qui, plus tard, le prit ouvertement sous sa protection. On assembla donc à Guba un synode d'évêques, auquel Jean Barbur devait remettre un Mémoire justificatif en faveur de Probus. Jean voulait même faire paraître Probus devant l'assemblée; mais les évêques n'y consentirent pas, et, lorsqu'il fut bien constaté que Jean s'était prononcé absolument dans le sens d'Étienne et de Probus, et qu'on ne pouvait l'amener à se rétracter, il fut excommunié avec tous les partisans de Probus. Le patriarche publia et répandit un écrit opposé à celui de Jean, dans lequel il déclarait qu'après l'union des deux natures leur différence subsistait, toutefois sans nombre ni partie, *re ipsa existere et remanere differentiam naturarum ex quibus est Christus, etiam post rationem unitionis, absque numero tamen et sine divisione earumdem naturarum*. Probus et Jean

(1) *Voy.* Xérophagies.

(2) Assemani, *Bibl. Or.*, t. II, 172-175.

(3) Cf. Assemani, *Bibl. Or.*, t. II, 69-82. Mansi, IX, 965-968.

Barbur adoptèrent alors le symbole de Chalcédoine, furent admis par le patriarche catholique d'Antioche, Anastase, dans la communion de l'Église, et s'efforcèrent d'amener avec eux leurs anciens coréligionnaires au Catholicisme. A la mort du patriarche jacobite, Pierre-Anastase convoqua une assemblée de moines monophysites à Antioche; Probus et Jean Barbur s'efforcèrent en vain, pendant six mois et en publiant huit dissertations, de convaincre les moines de l'erreur monophysite, notamment de l'inconséquence de Pierre, qui maintenait la différence des deux natures dans le Christ sans vouloir parler de deux natures.

2. Le patriarche Athanase tint, en 726, un autre synode *in Syria*, sans qu'on indique autrement le lieu de l'assemblée, pour essayer de réunir les Arméniens aux Jacobites (1).

3. Entre 740 et 755 un troisième synode se réunit à *Tarmana*, dans le district de Cyrrhe. Athanase, évêque de Sandala et Maiphéracte, s'y réconcilia avec le patriarche Jean, qu'il avait luimême antérieurement élevé par un mensonge sur ce siége patriarcal (il avait écrit, sur les trois billets des candidats tirés au sort, le seul nom de Jean), et qui était devenu son adversaire (2).

4. Le synode de *Mabug*, en 755. Abdallah, gouverneur de la Mésopotamie, plus tard roi des Arabes et des Perses, avait fait élire, à la place du défunt patriarche Jean, Isaac, moine d'Édesse, dont bientôt après il avait ordonné la mort. Isaac eut pour successeur Athanase de Sandala, mais pour quelques jours seulement. Celui-ci ayant été également mis à mort, les évêques, réunis en grand nombre à Mabug, élurent le moine George, du couvent de Cansare. Il était absent. Il fut invité par écrit à se faire ordonner; mais, dans l'intervalle, un moine, nommé Jean, sut déterminer les évêques d'Orient à élire Jean, évêque de Callinicum, et il en résulta un schisme, les évêques occidentaux ayant maintenu la nomination de George (1).

5. Ce schisme fut terminé en 765, les suffragants de Mossul ayant, à la mort de leur patriarche Jean, reconnu, au synode de Sarug, le patriarche George, et déclaré invalides les consécrations épiscopales accomplies par Jean (2).

6. Les moines de *Juba* avaient demandé au patriarche Cyriaque de nommer un certain Xénaïas au siége d'Alep; mais le patriarche avait sacré Salomon. Les moines ne le reconnurent point; ils effacèrent le nom du patriarche des livres liturgiques, et le dénoncèrent au calife Haroun-al-Raschid. Le patriarche ayant exposé son innocence devant le calife, les moines parvinrent, en 837, à réunir des évêques dans le village de Skialaz et firent élire deux évêques. Cyriaque convoqua un synode à *Gubrinum*, dans le district de Cyrrhe, et ce synode excommunia les moines de Juba et l'évêque qu'ils avaient nouvellement nommé. Mais les moines ne se tinrent point pour battus; ils choisirent pour patriarche le moine Abraham, de Cartamine, reprochant en même temps à Cyriaque d'avoir été cause que le synode de Beth-Botin, dans le district de Haran, avait omis à la fraction de l'hostie les paroles de la liturgie syriaque : *Panem cœlestem frangimus in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti* (3). L'omission de ces mots amena plus tard un schisme

(1) Assemani, d'après Bar-Hébréus, *Bibl. Or.*, t. II, p. 338. Mansi, XII, 271.
(2) Assemani, l. c. Mansi, XII, 301.

(1) Assemani, *Bibl. Or.*, t. II, III. Mansi, XII, 577.
(2) Assemani, l. c., 112. Mansi, XII, 673.
(3) Assemani, *Bibl. Or.*, t. II, 342. Mansi, XIV, 753.

dans le diocèse de Hass-Assin, lequel dura de 887 à 1187.

La situation politique des Jacobites syriens fut aussi déplorable sous la domination des Grecs que sous celle des Sarrasins; ils furent persécutés, en partie par leur faute. Ils furent plus heureux sous les princes franks.

Assemani, outre Bar-Hébréus que nous avons cité, compte encore 40 auteurs syriens jacobites, dont voici les plus importants.

1. *Pierre le Jeune*, patriarche (578), dont il a été question plus haut († 591).

2. *Jean*, évêque d'Asie, c'est-à-dire de l'Asie-Mineure (Carie, ou Phrygie), probablement évêque régionnaire des monophysites, qui fit une histoire de l'Église s'étendant de Théodose le Jeune à l'empereur Justinien (574) (1).

3. *Thomas d'Héraclée*, évêque de Germanicie, qui traduisit le Nouveau Testament en syriaque et vécut vers 610 (2).

4. *Élias*, patriarche, contemporain de S. Jean Damascène, vers 710, écrivit une apologie du monophysisme contre Léon, évêque de Haran (3).

5. *Denys*, patriarche vers 775, écrivit une chronique depuis la création du monde jusqu'à son temps, en quatre parties, d'après Eusèbe, Socrate et Jean, évêque d'Asie, de sorte qu'on ne peut, à proprement parler, lui attribuer que l'histoire à partir de Justinien jusqu'à son élévation au siége patriarcal (4).

6. Le patriarche *Cyriaque*, que nous avons cité plus haut (5).

7. *Jean*, évêque de Dara, de 700 à 750, auteur de quatre livres *de Resurrectione corporum*; de deux livres, *de Cœlesti ecclesiastica Hierarchia*, et de quatre livres *de Sacerdotio* (1).

8. Le moine *Moïse Barcépha* († 913), auteur d'un commentaire sur l'Hexaëméron, *de Paradiso*, sur l'Ancien et le Nouveau Testament, d'un livre *de Anima*, d'un traité *de Sectis*, et d'homélies sur les principales fêtes de l'année (2).

9. *Jean*, patriarche vers 969, contemporain de Mennas d'Alexandrie, qui avait des principes monophysites particuliers (3).

10. *Michel le Grand*, patriarche vers 1190, écrivit un traité sur la préparation à la communion, et mit de l'ordre dans le Pontifical et le Rituel des Jacobites syriens (4).

11. *Denys* (Jacques) *Bar-Salibi*, évêque d'Amida vers la fin du douzième siècle, écrivit des commentaires exégétiques sur l'Ancien et le Nouveau Testament, un livre *Adversus Hæreses*, une *Instructio Sacerdotis pœnitentis*, une explication de la sainte messe, et plusieurs autres dissertations. Le commentaire sur les Évangiles et l'explication de la sainte messe sont d'une importance particulière pour la critique biblique et pour l'histoire du culte (5).

12. *Mar Jean*, métropolitain à *Marde* (1125-1165), très-actif dans l'œuvre de la restauration des couvents de son diocèse (6).

13. *Jacob*, évêque de Tagrit, vers 1230, auteur d'un livre de théologie en 4 parties, intitulé : *Liber Thesaurorum* (7).

14. Le prêtre *Daniel*, contemporain de Bar-Hébréus, auteur d'un Nomocanon en arabe (8).

(1) Cf. Assemani, *Bibl. Or.*, t. II, 83-90.
(2) *Voy.* BIBLE (versions de la), et Assemani, l. c., 90-95.
(3) Assemani, l. c., 95-97.
(4) Ibid., l. c., 98-116.
(5) Ibid., l. c., 116, 117.

(1) Assemani, l. c., 118-123.
(2) Ibid., l. c., 127-131.
(3) Ibid., l. c., 132-141.
(4) Ibid., l. c., 154-156.
(5) Ibid., l. c., 156-211.
(6) Ibid., l. c, 216-230.
(7) Ibid., l. c., 237-242.
(8) Ibid., l c., 463, 464.

15. Le patriarche *Ignace XII* (VIII), *Noé Libaniota*, né en 1451, auteur d'un *Breviarium chronici* de Mésopotamie allant jusqu'en 1496, en arabe (1).

Outre les ouvrages indiqués, la plupart des auteurs que nous venons de citer composèrent des prières liturgiques (*anaphoræ*), des écrits synodaux et des cantiques religieux.

HÆUSLE.

JACOBITES, partisans de Jacques II (2), roi détrôné d'Angleterre. Les plus célèbres d'entre eux étaient les non-jureurs, *non jurors*. Ce nom leur venait de ce que huit prélats anglais, l'archevêque de Cantorbéry à leur tête, et huit pairs laïques imitant leur exemple, avaient refusé de prêter le serment de suprématie à Guillaume III d'Orange, rejetant tout roi *de fait*, et se prononçant pour l'autorité absolue, héréditaire, inviolable, du roi de droit divin. Tandis que beaucoup d'ecclésiastiques du second ordre sacrifiaient leurs bénéfices au scrupule de leur conscience, d'autres, plus nombreux, s'imaginèrent pouvoir concilier leur conscience et leur intérêt en prêtant le serment de suprématie avec des restrictions et des explications, en distinguant le roi *de facto* et le roi *de jure*, en prétendant que leur serment n'avait pas d'autre sens que la soumission fatale à une puissance de fait.

Les Jacobites étaient particulièrement nombreux en Irlande et en Écosse. En Écosse les presbytériens avaient pris le dessus après la chute de Jacques II; ils persécutèrent si cruellement les épiscopaux que les partisans de la haute Église, opprimés, placèrent toutes leurs espérances dans les Stuarts. Plus les partisans de cette race exilée étaient durement traités dans les trois royaumes, plus ils s'efforçaient de ressaisir le pouvoir. On en voit la preuve évidente dans l'appui que Jacques II et les prétendants trouvèrent en Irlande et en Écosse. Ce ne fut qu'après la malheureuse bataille de Culloden (1746) que ce parti politique tomba et perdit tout espoir de voir les Stuarts remonter sur le trône de la Grande-Bretagne.

Voir Lingard, *Hist. d'Angleterre*, continuée par de Marles, 1er vol.

BRISCAR.

JACOPO, surnommé PASSAVANTI, d'une noble famille de Florence, entra dans l'ordre des Dominicains, et se distingua au milieu du quatorzième siècle comme prédicateur. Il mourut à Florence, le 15 juin 1357. Son livre : *lo Specchio di vera Penitenzia*, écrit d'abord en latin, puis en italien, obtint tant de succès qu'on le compara aux meilleurs ouvrages des premiers et des plus savants Pères de l'Église. Son style italien est simple, facile, agréable, sans ornement. Après trois éditions de ce livre, publiées en italien, à Florence (1495 et 1585), à Venise (1586), l'Académie *della Crusca* en publia une nouvelle (Florence, 1681), pour laquelle l'académicien chargé du travail se servit des meilleurs manuscrits; il y ajouta une préface, qui loue le fond et la forme du livre, remarquable, dit-il, par la légèreté, l'élégance de la forme et la délicatesse du style : *leggiadria della gentilissima forma et la più fina eloquenza*. On voit par là qu'au temps du Dante, de Pétrarque et de Boccace, on cultivait également, dans la chaire chrétienne et dans les ouvrages purement religieux, la pureté, la noblesse et la beauté du style. Outre Jacopo Passavanti, on en trouve encore des preuves dans *Jordan de Pise*, célèbre prédicateur dominicain, dont le style est d'un pur toscan († 1311) (1); dans *Barthélemy*

(1) Assemani, *Bibl. Or.*, t. II, 468-472.
(2) *Voy.* JACQUES II.

(1) Voir *Script. Ord. Præd.*, de Quétif et Echard, I, 512.

a Santa-Concordia, dont les *Ammaestramenti degli antichi* appartiennent aux plus élégantes productions de la prose italienne (1) († 1347); dans *Chavalcha de Vico* (2), et *sainte Catherine de Sienne*, *non meno pulita nello scrivere che incontaminata nel vivere*.

Cf. Maffei, *Storia de Letteratura Ital.*, Milano, 1825, t. I, p. 229-231; *Script. Ord. Præd.*, I, 645.

SCHRÖDL.

JACOPONI DA TODI, appelé aussi *Jacoponi de' Benedetti*, *de Benedictis*, à cause de sa descendance de la famille des Benedetti de Todi, de l'Ombrie, fut un des Franciscains du treizième siècle qui se rendit célèbre par la beauté de ses cantiques religieux. Il se nommait Jacques. Après sa conversion il fut surnommé Jacoponi par dérision, et il ne voulut, par humilité, plus s'entendre appeler autrement. Après avoir terminé son droit, il devint avocat, fut pendant de longues années à la tête du barreau, livré tout entier à l'esprit du monde, aux recherches du luxe, aux succès de la vanité. Sa femme, aussi vertueuse que noble, cachait la plupart de ses bonnes œuvres aux regards de son mari, et vivait extérieurement comme les autres dames de son rang. Elle assistait un jour à un spectacle, lorsque tout à coup les gradins s'écroulèrent; elle y perdit la vie avec beaucoup d'autres femmes. Jacoponi, accouru au premier bruit de la catastrophe, trouva sa femme respirant encore, détacha rapidement ses vêtements pour faciliter sa respiration, et découvrit qu'elle portait sous son costume mondain une ceinture des plus dures. Cette mort subite et cette découverte inattendue mirent Jacoponi comme hors de lui et changèrent complétement ses dispositions. Il distribua sa fortune aux pauvres, se fit admettre parmi les membres du tiers-ordre de S. François, ne pensa plus qu'à la pénitence et à la mortification, et s'appliqua surtout à devenir le point de mire de toutes les moqueries et de tous les sarcasmes. Il y réussit parfaitement, quoique plus d'un railleur s'aperçût que celui qui jouait le rôle de fou parlait souvent d'une manière plus sérieuse et plus sage que ceux qui le bafouaient. Il mena pendant dix ans cette façon de vivre, qui avait quelque chose d'exagéré. Il finit par se résoudre à entrer dans l'ordre de Saint-François; mais, comme il passait pour fou, on ne le reçut que lorsqu'il eut remis aux supérieurs de l'ordre un chant qu'il avait composé sur le mépris du monde, et qui démontrait à la fois la plénitude de sa raison et la portée de son génie. Une fois Franciscain, il ne fut plus autorisé à s'exposer à la risée du monde; mais il ne perdit rien du profond mépris qu'il avait de lui-même et de son ardent amour pour l'humiliation, l'abnégation et la pénitence; son amour pour Jésus-Christ devint de plus en plus vif et impétueux. Lorsque, au milieu de la nuit, il méditait sur cette question : « Seigneur, mon Dieu, qu'êtes-vous et que suis-je ? » son cœur s'enflammait d'une telle ardeur qu'il aspirait à souffrir toutes les tortures. Lui demandait-on ce qu'il était prêt à souffrir pour le Christ : il répondait avec un enthousiasme incroyable : « Toutes les douleurs, toutes les souffrances de la terre, du purgatoire et de l'enfer! » Souvent il se retirait du milieu de ses frères, s'approchait d'un arbre et l'enveloppait de ses bras en s'écriant : « O doux Jésus, ô doux et aimable Jésus! » On lui demanda un jour pourquoi il pleurait si amèrement. « Je déplore, répondit-il, que l'amour ne soit pas aimé! »

Il éprouvait la plus vive douleur de

(1) *Script. Ord. Præd.*, de Quétif et Echard I, p. 523.
(2) *Ibid.*, p. 878.

voir que Dieu était journellement outragé. De là aussi la franchise sans réserve avec laquelle il blâmait la conduite du Pape Boniface VIII, notamment la haine qu'il portait aux Colonna, la vigueur qu'il avait déployée dans le siége de Préneste, comme on peut le voir dans son poëme commençant par ces mots : *O Papa Bonifacio, molt hai giocato al mondo*. Cette hardiesse, qui dépassait la mesure ordinaire et ne pouvait trouver d'excuse que dans l'ardeur de son zèle, fit éclater toute la colère du Pape. Il nourrissait d'ailleurs un secret ressentiment contre le moine sincère qui, aussitôt après son élévation au trône pontifical, lui avait interprété d'une manière fort déplaisante un songe dans lequel le Pape avait vu une cloche immense, sans marteau, envelopper la terre. On peut ajouter qu'il s'était formé alors, parmi les Franciscains, un parti de zélateurs orgueilleux qui était devenu une secte formellement hérétique, voyant l'Antechrist dans le Pape (1), et que Boniface pouvait facilement être entraîné à croire que Jacoponi parlait dans l'esprit de cette secte. Boniface non-seulement prononça contre Jacoponi l'excommunication, mais le fit jeter en prison et le condamna à perpétuité au pain et à l'eau. Jacoponi lui-même raconte fort gaiement sa condamnation dans un de ses poëmes, où il décrit la manière dont il fut traité en prison. Il ne resta captif que durant la vie de Boniface, supporta courageusement son sort, et ne demanda qu'à être relevé de l'excommunication.

On prétend que Jacoponi avait prévu la fin tragique du Pape; mais c'est une question indécise. On attribue aussi à Jacoponi ce mot exagéré dans sa généralité et inconvenant dans la bouche d'un humble Franciscain : « Boniface s'est glissé sur le Saint-Siége comme un renard, il a régné comme un loup, et il mourra comme un chien ! »

(1) *Voy.* Fraticelles.

Quoi qu'il en soit, Jacoponi se laissa emporter trop loin dans son zèle contre le Pape. Peu avant sa mort, et sur son lit d'agonie, il composa encore des cantiques sacrés en l'honneur du Christ. Il mourut le 25 décembre 1306, très-âgé, et fut inhumé à Todi. Il ne voulut jamais, par humilité, recevoir le sacerdoce. Ses cantiques, que les Italiens eux-mêmes avaient oubliés, ont repris faveur dans ces derniers temps et ont été appréciés à leur juste valeur. Il y règne le même esprit d'amour et d'enthousiasme que dans les poëmes de S. François d'Assise, dont une partie probablement appartient à Jacoponi. Ainsi Affo (1) revendique pour Jacoponi les deux cantiques attribués à S. François : *L' amor mi mise*, et l'*Amor di caritade*. Mais on peut faire diverses objections contre l'opinion d'Affo.

Les *S. Cantici del Beato Jacoponi di Todi* parurent à Florence, 1490 ; Rome, 1558 ; Venise, 1617, et à Lucques, 1819, où ils furent publiés par Alexandre Mortara, sous le titre de : *le Poesie spirituali del B. Jacopone da Todi*. On considère aussi Jacoponi comme l'auteur du *Stabat Mater*.

Voir Wadding, *Annal. Min.*, edit. Lugdun., 1628, t. II, p. 705-710, et t. III (1636), p. 50-56; Görres, *Mystique*, II, 162-169; id., *S. François d'Assise troubadour*, dans *le Catholique*, 1826 ; Chavin de Malan, *Hist. de S. François d'Assise;* Schlosser, *les Poëmes de S. Franç. d'Ass.*, Francfort, 1842 ; Ozanam, *les Poëtes franciscains*, Paris. Schrödl.

Jacques (S.) le Majeur, Apôtre de J.-C., fils de Zébédée, pêcheur de Galilée et frère aîné de l'Évangéliste S. Jean (2). Sa mère se nommait Sa-

(1) *Dissert. dei Cantici di S. Francisco d'Ass.*, Guastalla, 1777.

(2) *Matth.*, 10, 2; *Marc*, 3, 17.

lomé, comme cela ressort de la comparaison des textes de S. Matthieu (1) et de S. Marc (2). D'après S. Matthieu (3), Zébédée avait des journaliers à son service, et par conséquent sa famille n'était pas précisément pauvre. Jacques et Jean furent des premiers disciples que le Sauveur appela, instruisit et admit plus tard au nombre des douze Apôtres (4). Le Christ distingua tellement ces deux frères qu'avec Pierre ils formèrent sa société la plus intime, et que seuls, dans certaines circonstances, ils avaient le droit de demeurer avec lui (5). De même que le Seigneur donna à Simon le surnom de Pierre, il donna aux deux fils de Zébédée l'honorable surnom de Βοανεργές, que l'Évangéliste traduit par υἱοὶ βροντῆς, fils du tonnerre (6). Si l'on pense à l'hébreu בְּנֵי רֶגֶשׁ, on peut facilement tirer du dialecte syro-chaldaïque, alors régnant, l'expression et son interprétation; mais on ne voit par là ni en quoi cette désignation était honorable, ni, si on veut le comprendre pour un *nomen contumeliosum*, en s'appuyant sur le verset 54 et suiv., chap. 9, de S. Luc (7), en quoi elle était un signe de reproche. Les anciens exégètes pensent que les deux Zébédées avaient reçu ce surnom à cause de leur éloquence, laquelle est ordinairement désignée par βροντάω, tonner, déclamer à grand bruit. Mais il semble plus naturel d'admettre que ce surnom est le symbole d'un caractère énergique et vigoureux, comparé à l'impression puissante que cause le tonnerre, caractère qui signalait ces deux Apôtres après Simon Pierre, l'homme solide comme un roc. On pourrait donc traduire υἱοὶ βροντῆς par hommes vigoureux.

En effet Jacques et Jean firent preuve d'un caractère énergique et ardent dans la circonstance relatée par S. Luc (1), ainsi que dans ce que rapportent d'eux S. Matthieu (2) et S. Marc (3).

On n'a aucun renseignement sur les travaux apostoliques de Jacques le Majeur après l'Ascension de Jésus-Christ, une fois qu'il eut reconnu la véritable nature du règne du Messie. Il faut toutefois qu'il ait occupé un rang éminent parmi les prédicateurs de l'Évangile, car le roi Hérode Agrippa le fit arrêter après l'emprisonnement de Pierre, et lui fit trancher la tête pour plaire aux Juifs (4). On avait cru jusqu'à ce jour que ce que les Actes des Apôtres racontent, 12, 1-24, s'était passé dans le court espace écoulé entre l'arrivée de Barnabé et de Saul à Jérusalem, pour remettre la collecte des habitants d'Antioche, que raconte le chapitre 11, 30, et le retour des deux Apôtres députés à Antioche, dont il est question au chapitre 12, 25, et c'est pourquoi on admettait que l'année de la mort de Jacques était aussi celle de la mort d'Agrippa, c'est-à-dire l'an 44. Mais cette opinion est évidemment fausse, car les événements dont parle le chapitre 12 supposent un espace de temps plus long que celui dont avaient besoin Barnabé et Saul pour remplir leur mission à Jérusalem, mission qui n'avait rien de difficile, comme cela ressort notam-

(1) 27, 56. « Il y avait là plusieurs femmes... entre lesquelles étaient Marie-Madeleine, Marie, mère de Jacques et de Joseph, et la mère des fils de Zébédée. »

(2) 15, 40. « Il y avait aussi là des femmes... entre lesquelles étaient Marie-Madeleine, Marie, mère de Jacques le Mineur et de Joseph, et Salomé. »

(3) 1, 19 sq.

(4) *Matth.*, 4, 18-22. *Marc*, 1, 16-20; 3, 13-18.

(5) *Marc*, 1, 29; 5, 37. *Luc*, 8, 51; 9, 28 sq. *Matth.*, 17, 1 sq.; 26, 37.

(6) *Marc*, 3, 17.

(7) Mais, se retournant, il leur fit réprimande et leur dit : « Vous ne savez pas à quel esprit vous êtes appelés. »

(1) 9, 51-56.

(2) 20, 20-23.

(3) 10, 35-40.

(4) *Act. des Apôtres*, 12, 1-3.

ment des versets 19 et 24. Le retour des deux Apôtres a donc bien certainement eu lieu plusieurs années avant la mort d'Agrippa, et S. Luc, qui avait oublié d'en parler d'abord, dut en faire mention postérieurement, parce qu'il décrivit alors les missions que les deux apôtres Barnabé et Saul avaient entreprises en partant d'Antioche. Le roi Hérode Agrippa, qui régna sur toute la Palestine à dater de l'an 41, cherchait à se rendre populaire parmi les Juifs (1), et, comme un des moyens d'y parvenir était de persécuter les Chrétiens, on peut admettre qu'il se mit à les persécuter dès l'an 42. C'est donc en l'an 42 qu'eurent lieu, d'après cela, la mort de Jacques, la fuite de Pierre, son voyage à Antioche et de là à Rome; et ainsi la détermination exacte de la mort de S. Jacques fait disparaître la principale difficulté que soulève l'ancienne tradition, suivant laquelle l'épiscopat de S. Pierre à Rome dura 25 ans. S. Jacques mourut à Jérusalem. Quant à la légende qui place ses reliques en Espagne, *voyez* l'article COMPOSTELLE.

(1) Josèphe, *Antiq. Jud.*, 19, 7, § 3.

JACQUES (S.) LE MINEUR, Apôtre, était le fils d'Alphée, autrement Cléophas ou Klopas (les deux noms étant la prononciation différente de la même forme, חלפי) (2). Sa mère se nommait Marie (3). S. Jean (4) nous montre en elle la mère de Cléophas et la sœur de la mère de Jésus-Christ; Jacques était par conséquent le cousin germain de Jésus, *consobrinus*, et c'est pourquoi, en sa qualité de parent de Jésus, il est spécialement appelé le frère du Seigneur, ἀδελφὸς τοῦ Κυρίου (5). Quelque étonnant que cela puisse paraître à un Occidental, il est constant qu'en hébreu l'oncle nomme le neveu et que le neveu nomme l'oncle אח, ἀδελφός, frère, et qu'ainsi ce mot désigne en général un parent. On peut voir à ce sujet, et à propos du même nom porté par deux sœurs vivantes, l'article FRÈRES DE JÉSUS. Ainsi Jacques le Mineur, l'Apôtre, et Jacques, le frère du Seigneur, ne sont qu'une même personne, et tous les essais des savants protestants pour démontrer que les deux désignations supposent deux personnes, et que l'une d'elles est le frère naturel de Jésus, échouent devant ce fait que le Nouveau Testament ne connaît pas trois Jacques, qu'il n'en cite que deux; qu'il distingue l'un de l'autre tant qu'ils vivent tous deux, tandis qu'après la mort de Jacques le Majeur il n'est plus question que d'un Jacques, du Jacques fils d'Alphée (1). L'objection que les soi-disant frères de Jésus sont, à certains endroits du Nouveau Testament, clairement distingués des Apôtres, et qu'ainsi aucun d'eux n'a pu être au nombre des douze, a été réfutée en détail dans la *Gazette de Théologie de Fribourg* (2).

Jacques, fils d'Alphée, qui dans l'histoire évangélique ne présente pas un personnage hors ligne, paraît, dans les trente années qui suivent l'Ascension du Seigneur, comme un homme célèbre, connu partout où alors le Christianisme se répandit. S. Paul le nomme (3), à côté de Pierre et de Jean, une des colonnes de l'Église. Jacques devait cette célébrité à cette circonstance qu'il était le premier évêque de Jérusalem, qu'il était considéré par tous les Judéo-Chrétiens comme leur chef; puis à sa rare piété, qui l'avait mis en grande considération, non-seulement parmi les Chrétiens, mais parmi les Juifs, et lui avait

(2) *Voy.* ALPHÉE, et Hug, *Introd. au Nouv. Test.*, II, p. 519. *Matth.*, 10, 3. *Marc*, 3, 18. *Luc*, 6, 15. *Act. des Apôtres*, 1, 13.

(3) *Matth.*, 27, 56. *Marc*, 15, 40.

(4) 19, 25.

(5) *Galat.*, 1, 19.

(1) *Marc*, 15, 40. *Act. des Apôtres*, 1, 13; 12, 2; cf. *Act.* 12, 17; 15, 13; 21, 18. *Gal.*, 2, 12. I *Cor.*, 15, 7.

(2) 1840, p. 102-108.

(3) *Galat.*, 2, 9.

généralement valu le surnom de juste, δίκαιος (1). Dans les premiers temps qui suivirent la descente du Saint-Esprit, les Apôtres avaient dirigé en commun l'Église de Jérusalem; mais ils avaient, dès le commencement, destiné Jacques à être l'évêque spécial de cette ville, et l'avaient chargé de demeurer à Jérusalem comme chef de l'Église de Palestine, tandis qu'ils quittèrent le pays pour annoncer l'Évangile dans des régions éloignées (2).

Jacques était particulièrement apte à la charge qui lui était assignée, car sa piété se manifesta jusqu'au terme de sa vie sous les formes auxquelles il était habitué depuis sa jeunesse, c'est-à-dire sous celles de l'Ancien Testament. Jacques était un Judéo-Chrétien dans toute l'acception du terme, sans méconnaître en rien la nature spéciale du Christianisme, source d'un nouveau principe de vie, rendant possible l'accomplissement de la loi morale, ainsi que celui de la justice, δικαιοσύνη. Il déclara, il est vrai, au concile de Jérusalem, en 52, les Pagano-Chrétiens affranchis de l'observation de la loi mosaïque, mais les Judéo-Chrétiens, il les laissa, comme il resta lui-même, extérieurement Juifs. Il faut reconnaître que, sans cette concession, le Christianisme n'aurait pu se maintenir à Jérusalem jusqu'à la ruine de cette ville, et il ne faut pas rendre S. Jacques responsable de l'opinion de ceux qui plus tard le comptèrent parmi les autorités favorables aux rêveries judéo-chrétiennes, telles qu'elles se présentent, par exemple, dans les *Homélies Clémentines*.

En 63 Jacques subit le martyre. Le nombre toujours croissant des Juifs qui sous son influence crurent en Jésus-Christ, Rédempteur du monde, souleva contre lui la hiérarchie judaïque, et le grand-prêtre d'alors, Ananus le Jeune, se hâta de profiter de l'intervalle qui s'écoula entre la mort du procurateur Festus et l'arrivée de son successeur Albin pour satisfaire sa haine contre Jacques et quelques autres Chrétiens considérés. Il convoqua le sanhédrin, les y fit condamner à être lapidés, en violant audacieusement les droits de la suprématie romaine, et la sentence fut tumultueusement exécutée, quant à S. Jacques, non loin du temple où s'était réuni le sanhédrin. Jacques, n'étant pas mort tout d'abord sous les pierres qui l'accablaient, fut tué par le levier d'un foulon, tandis que, comme S. Étienne, il priait pour ses ennemis (1).

S. Jacques le Mineur est l'auteur de la première Épître catholique de notre canon (2). L'épître est adressée aux « douze tribus dispersées », et il ressort de cette adresse parfaitement judaïque, comme du contenu de l'épître, qu'elle était destinée aux communautés (non mixtes) des Judéo-Chrétiens hors de la Palestine. La situation religieuse et morale de ces communautés, telle qu'elle apparaît dans cette lettre, est si triste et si désolante que toutes les Églises chrétiennes que le Nouveau Testament nous fait connaître d'ailleurs sont moralement et religieusement bien supérieures à ces premières, et ne doivent pas être comprises parmi celles qui lurent d'abord l'épître de l'Apôtre. Cette adresse universelle devant donc être limitée, et l'épître ayant dû être envoyée par l'intermédiaire de personnes privées, qui rendaient inutile le soin de déterminer plus spécialement, dans le premier verset, à quelle portion de la Diaspora elle était adressée, il paraît vraisemblable que les lecteurs primitifs de l'épître de S. Jacques doivent être cherchés en

(1) Eusèbe, *Hist. ecclés.*, II, 1, 23.
(2) *Voir* les citations faites par Eusèbe et les *Actes*, 12, 17 ; 15, 13-21 ; 21, 18. *Galat.*, 2, 12.

(1) Josèphe, *Ant. Jud.*, 20, 9, § 1. Eusèbe, II, 23.
(2) Eusèbe, II, 23. Hieronymus, *de Vir. illustr.*, c. 2. *Voy.* ÉPITRES (catholiques).

Égypte, voisine de l'auteur de la lettre, et dans les pays limitrophes. Il y avait en Égypte un nombre très-considérable de Juifs qui, après la disparition des Ptolémées, subirent un triste sort sous la domination des Romains et tombèrent en général dans la pauvreté. Il est vraisemblable que beaucoup d'entre eux reconnurent le Messie dans la personne de Jésus, parce qu'ils attendaient son arrivée prochaine et qu'ils croyaient qu'il les ferait parvenir au suprême bonheur en ce monde, en instituant son royaume messianique dans un sens judaïque. Il n'y a qu'un pareil motif, motif par conséquent tout à fait extérieur et intéressé, qui explique pourquoi, en adoptant le Christianisme, leur foi était purement théorique ou extérieure, et n'avait pas d'influence ou n'avait qu'une action médiocre sur leur vie. Les Juifs de cette époque, considérant déjà comme méritoire la reconnaissance extérieure et l'adoration de Jéhova, et se réputant le peuple chéri de Dieu même en l'absence de toute bonne œuvre, les Judéo-Chrétiens auxquels S. Jacques écrivait s'imaginèrent aussi que la simple reconnaissance de Jésus en qualité de Messie suffirait, et qu'une vie conforme à ses lois morales n'était pas indispensable pour être compté parmi ses adhérents. Tous les autres indices que la lettre donne encore pour faire reconnaître ses premiers lecteurs, les vices et les passions que l'Apôtre réprouve, et notamment l'ardeur effrénée pour les disputes religieuses et la manie de briller comme docteurs, ne conviennent à personne aussi évidemment qu'aux Judéo-Chrétiens de l'Égypte. De même que les Judéo-Chrétiens de Palestine ne cessaient pas de se rendre au temple, de même, certainement, les Judéo-Chrétiens du nord de l'Afrique continuèrent, avant comme après, à faire le pèlerinage de Jérusalem, de sorte que S. Jacques eut toute facilité de se rendre compte de leur situation, et se trouva par là même amené à insister sérieusement, dans son épître, sur la nécessité d'une amélioration, parce qu'ils reconnaissaient sans conteste ce droit à l'évêque de la ville sainte, chef éclairé de tous les Judéo-Chrétiens. L'épître n'a pas d'autre but que de s'opposer à la décadence morale de ses lecteurs et de leur inculquer profondément le sentiment des obligations chrétiennes. Ceux qui prétendent qu'il avait encore un but accessoire, qu'il avait en vue de combattre directement ou indirectement la doctrine de S. Paul sur la justification, telle qu'elle se révèle dans son épître aux Romains ou même aux Hébreux, partent évidemment d'un préjugé. Les lecteurs de l'épître de S. Jacques n'avaient pu être entraînés à une décadence morale par une fausse interprétation de la doctrine de S. Paul, auquel ils auraient attribué d'enseigner que la foi seule justifie sans les œuvres; car entre la rédaction de l'épître aux Romains et celle de l'épître de S. Jacques, qui eut lieu à peu près en 60, il s'écoula beaucoup trop peu de temps. En second lieu les Chrétiens qui lisaient l'épître aux Romains dans son entier ne purent la méconnaître à ce point; et, troisièmement, les lecteurs de l'épître de S. Jacques ne savaient probablement rien de l'épître aux Romains, car, en tant que Judéo-Chrétiens, ils n'admettaient pas l'autorité de S. Paul.

Une explication solide et impartiale de la lettre de S. Jacques n'exige pas le moins du monde qu'on ait égard à l'épître de S. Paul, et Jacques aurait pu écrire sa lettre telle qu'elle existe quand Paul n'aurait jamais vécu. L'opposition apparente entre les deux Apôtres, fondée sur ce que S. Jacques fait dépendre la justification des œuvres et non de la foi seule, tandis que S. Paul la fait dépendre de la foi et non des œuvres de la loi, disparaît entièrement

lorsqu'on réfléchit qu'il y avait une différence immense entre ce que les lecteurs de S. Jacques et ceux de S. Paul comprenaient sous le nom de foi. Jacques avait en vue les Judéo-Chrétiens, qui, partageant l'erreur fondamentale des Juifs, tenaient l'extérieur pour le principal, *s'imaginaient remplir* leur *devoir chrétien par la foi purement théorique* au *Messie*, et ne se donnaient aucune espèce de souci pour conquérir la régénération en s'identifiant d'une manière vivante avec la Révélation une fois admise. Jacques leur déclare et leur démontre que la foi qu'ils ont ne peut *justifier*, parce que c'est une foi morte, tandis que la vraie foi se démontre activement d'après sa nature par des œuvres moralement bonnes. En revanche S. Paul avait à défendre le Christianisme en lui-même et à réfuter les Judéo-Chrétiens qui tenaient à l'abrupte assertion que, si les païens voulaient devenir Chrétiens, ils devaient devenir Juifs d'abord, parce que la justification devant Dieu dépend uniquement de l'observation *de la loi* mosaïque, ἐξ ἔργων νόμου. Quoique ces Judéo-Chrétiens fussent de fait très-éloignés d'accomplir complétement la loi mosaïque, et que leur conduite fût en contradiction avec leur théorie, Paul s'en tint néanmoins à leur thèse et en montra le peu de fondement. Il démontra que la loi mosaïque n'opère pas la justification, parce qu'elle ne communique pas à l'homme la force de remplir parfaitement les commandements de Dieu, vu que, conformément à l'expérience, l'accomplissement de certains commandements est accompagné de la trangression d'autres commandements, et que jamais l'homme n'est dans un état tel qu'il puisse paraître justifié devant Dieu. Ce que S. Paul conteste à la loi, il l'attribue exclusivement à la foi. La foi justifie, parce que la foi, d'après la manière dont il la définit, est, à son apogée, l'union intime avec le Sauveur Jésus-Christ, de sorte que l'homme, en vertu de cette union, est rempli de l'esprit de Dieu ; cet esprit devient son principe de vie, et dès lors il *accomplit toujours et en tout joyeusement la volonté de Dieu*. C'est par là seulement que l'homme devient *agréable* à Dieu, est sanctifié, et ainsi justifié. Quand donc Paul rend la justification dépendante de la foi, parce que celle-ci renferme en elle une rénovation spirituelle de l'homme et se manifeste naturellement dans des œuvres moralement bonnes, il n'est pas en contradiction avec S. Jacques ; les deux Apôtres soutiennent la même doctrine à deux points de vue différents.

Cf. la dissersation insérée au t. IX de la Gazette de Théologie de Fribourg, intitulée : *les Lecteurs de l'Épître de S. Jacques, sa teneur, ses rapports avec la doctrine de S. Paul sur la justification*, et la littérature qui s'y trouve indiquée.

JACQUES (ORDRE DE SAINT-). *Voyez* COMPOSTELLE.

JACQUES Ier, roi d'Angleterre (Jacques VI comme roi d'Écosse), fils de Marie Stuart, reine d'Écosse, et de son second mari, lord Darnley, naquit à Édimbourg le 19 juin 1566. A peine âgé de treize mois il fut sacré et couronné roi d'Écosse, sa mère ayant été emprisonnée et ayant renoncé à la couronne. Il fut dès sa naissance placé sous la tutelle du comte Marr. Son éducation, confiée à la haute surveillance d'Alexandre Erskine, frère du comte, fut surtout dirigée par le protestant Buchanan, qui avait pour principe que le souverain devait être le plus grand savant de son royaume, et qui fit en conséquence de son élève plutôt un érudit et un pédant qu'un véritable monarque. Après la première chute du comte Morton, chargé de la régence, Jacques, âgé de douze ans, fut mis à la tête du gouvernement, au mois de mars 1578. Les temps étaient extrêmement

agités. L'Écosse était divisée par des factions qui s'appuyaient les unes sur l'Espagne, les autres sur l'Angleterre, et se disputaient alternativement l'empire. Ces alternatives habituèrent Jacques à vaciller toujours entre les partis et le confirmèrent dans son penchant naturel à la fausseté et à la dissimulation. A dater de 1585, la reine Élisabeth exerça une grande influence sur lui, soit directement, soit indirectement, en corrompant ses conseillers et ses ministres, et en l'impliquant dans les intrigues de sa politique. Après avoir assuré à son cousin un revenu annuel de 5,000 livres sterling, la reine finit par conclure avec Jacques une alliance à Berwic, dans le but de garantir la religion protestante, de se défendre mutuellement contre toute attaque du côté de leurs ennemis, et de garantir les droits héréditaires de Jacques. Élisabeth s'étant assurée ainsi la parfaite soumission de Jacques, connaissant l'indécision et la faiblesse de son caractère, et ayant eu soin d'exciter ses inquiétudes en lui suscitant pour rival au trône d'Angleterre sa cousine Arabella Stuart, pensa pouvoir procéder contre l'infortunée Marie Stuart sans avoir plus à s'inquiéter de son fils. Jacques, qui jusqu'alors s'était montré assez indifférent au sort de sa mère désormais condamnée à mort, cédant aux exhortations du roi de France et aux représentations de la noblesse écossaise, consentit à écrire à Élisabeth, et lui envoya des députés pour lui faire entendre à la fois sa supplique et ses menaces.

A la nouvelle de l'exécution de sa mère il fit éclater hautement son ressentiment et manifesta le projet de la venger. Les Écossais se sentaient tellement outragés dans leur honneur que l'ambassadeur anglais, qui apporta une lettre d'Élisabeth, serait devenu la victime de la fureur populaire si Jacques ne l'avait fait protéger par une garde spéciale. Toutefois Jacques se laissa si rapidement et si facilement calmer, par l'assurance que lui donna Élisabeth que c'étaient ses ministres qui, à son insu, avaient fait mourir Marie Stuart, et par la pensée qu'il y aurait une grande imprudence, en sa qualité d'héritier immédiat du trône d'Angleterre, de blesser la reine et d'exposer sa future couronne, qu'on le soupçonna de s'être réjoui de la mort de sa mère, qui le débarrassait d'une concurrence. Élisabeth sut détourner Jacques de l'alliance du roi d'Espagne, qui préparait une formidable invasion destinée à venger Marie Stuart. Au mois d'août 1588, la puissante Armada espagnole ayant été dispersée par la tempête, le roi d'Écosse convint avec les ambassadeurs d'Angleterre de s'unir à la reine Élisabeth, en retour d'un duché d'Angleterre qui lui serait garanti en même temps qu'un revenu assez considérable.

Cependant la noblesse catholique d'Écosse, irritée de la conduite du roi, trama contre lui une conspiration qui fut déjouée. Jacques usa d'une grande douceur envers les conjurés, en les remettant en liberté au moment où, contre le gré d'Élisabeth, il épousa la princesse Anne de Danemark (1589). Il chercha en même temps à gagner les nombreux Catholiques anglais, afin de se faciliter l'accès du trône d'Angleterre, alors l'unique objet de son attention et de son activité. De là les négociations qu'il faisait secrètement entretenir par ses ambassadeurs avec le Pape, avec le roi d'Espagne et plusieurs princes italiens. D'un autre côté il disposa favorablement le peuple anglais par la publication de son traité : Βασιλικὸν δῶρον, *seu regia institutio ad Henricum*, qu'il dédia à son fils Henri (1598). Enfin il allait au-devant des suites de la jalousie de plus en plus vive d'Élisabeth en se liant étroitement avec

Cécil, ministre de la reine, qui, pour assurer son avenir après la mort prévue d'Élisabeth, s'engagea secrètement envers Jacques à lui ouvrir la voie du trône. En effet Jacques put s'y asseoir immédiatement après le décès de la reine, qui, sur son lit de mort, l'avait encore nommé son successeur (3 avril 1603), et il ne rencontra pas le moindre obstacle, ni au dedans, ni au dehors.

Mais plus les Anglais apprirent à connaître leur nouveau roi, plus leur estime pour lui diminua. Une conjuration qui se forma contre lui, peu après son élévation au trône, rendit ce prince, naturellement soupçonneux, encore plus défiant à l'égard des Catholiques et des puritains. Il avait fait aux premiers des promesses auxquelles l'obligeait plus strictement le souvenir de sa mère, qu'ils avaient si fidèlement soutenue. Honteux de manquer à sa parole, redoutant d'irriter ses sujets protestants, il repoussa toutes les prières que lui firent les Catholiques pour obtenir le libre exercice de leur culte, en même temps qu'il leur promit de les garantir contre les peines qui menaçaient les récusants, tant qu'ils mériteraient sa faveur par leur fidélité et leur calme. Les puritains eurent encore plus à se plaindre de lui. Il avait été dès son enfance élevé dans leur croyance; il avait publiquement déclaré que, tant qu'il vivrait, il maintiendrait leurs principes. Cependant, à mesure qu'il s'était rapproché du trône d'Angleterre, il avait apprécié davantage la haute Église et sa constitution monarchique (1). Les partisans de cette Église semblaient lui promettre une plus grande soumission, par cela même que le roi était leur chef à la fois spiritue et temporel. En conséquence il ne tarda pas à reconnaître ouvertement ce principe, que la hiérarchie était le plus ferme appui du trône, et que, là où il n'y avait pas d'évêque, il n'y aurait bientôt plus de roi. Préférant néanmoins user de moyens doux et pacifiques à l'égard des puritains, il invita quatre de leurs principaux ministres à se rendre à une conférence à Hamptoncourt, au mois de janvier 1604. Là il eut l'occasion d'étaler ses connaissances théologiques en présence des docteurs les plus considérés et des dignitaires de l'Église et de l'État. Il entra avec la plus minutieuse exactitude dans les questions les plus compliquées, de manière à étonner les prélats et à arracher à l'archevêque de Cantorbéry cette exclamation : « Mon cœur fond dans ma poitrine en entendant un roi comme il n'y en a pas eu depuis le Christ ! » Conformément aux conclusions arrêtées à Hamptoncourt, les dissidents durent se conformer à la foi orthodoxe. Beaucoup de ministres qui refusèrent de se conformer furent destitués. Cependant, pour étouffer les réclamations des puritains, qui accusaient le roi de papisme, il fut ordonné aux autorités de mettre immédiatement à exécution les lois pénales contre les récusants. « Ces mesures rigoureuses apaisèrent les puritains : si leur zèle trouvait le chemin barré d'un côté, il le voyait ouvert de l'autre. S'ils ne pouvaient délivrer l'Église du levain de la superstition, du moins pouvaient-ils pourchasser les papistes (1). » Jacques se montra si peu généreux envers les Catholiques qu'il fit rentrer l'amende mensuelle de vingt livres, non-seulement pour l'avenir, mais pour tout le temps pendant lequel on l'avait suspendue dans le passé, de sorte qu'il réduisit à la mendicité une multitude de familles (quatre cents dans le seul comté de Héreford).

Ce qui comblait la mesure, c'est que les amendes étaient attribuées aux Écos-

(1) *Voy.* Haute Église.

(1) Lingard.

sais, dont la foule odieuse entourait le roi, et dont la fortune ne répondait guère aux besoins de leur nouvelle position. C'est ainsi que l'oppression et la haine amenèrent un certain nombre de Catholiques à former la *conspiration* dite *des Poudres*, dirigée par de nobles personnages, et ayant pour but de faire sauter le roi et les deux Chambres le jour de l'ouverture du parlement. Le plan fut découvert au moment de son exécution, et les conjurés qui furent pris furent mis à mort. Jacques, au lieu de suivre les sages conseils d'Henri IV, au lieu de traiter les Catholiques avec douceur, pour ne pas les pousser à de nouveaux complots par de nouvelles rigueurs, promulgua, au mois de mai 1605, un code pénal qui augmenta notablement la sévérité des lois édictées contre les Catholiques. En outre on leur imposa un nouveau serment d'*allégeance*, afin de pouvoir distinguer parmi eux ceux qui soutenaient les prétentions temporelles du Pape. Ces derniers furent condamnés à un emprisonnement perpétuel, à la confiscation de leurs biens mobiliers et des revenus de leurs domaines pendant toute leur vie; les premiers furent condamnés aux peines contenues dans le code récent. Si, comme le pense Lingard, le roi ordonna la distinction établie dans ce serment afin d'affranchir peu à peu ses sujets catholiques des châtiments qui les frappaient, ce but ne pouvait être le moins du monde atteint par l'odieuse déclaration que les commissaires chargés de rédiger le serment y avaient ajoutée avec le consentement du roi, et en vertu de laquelle on proclamait qu'il était impie, hérétique et damnable de reconnaître au Pape le droit de déposer les rois. Lorsque la formule du serment fut promulguée, beaucoup de Catholiques abandonnèrent l'Angleterre; ceux qui restèrent, résolus toutefois de persévérer dans leur foi, débattirent vivement entre eux la question de savoir si l'on pouvait prêter le serment demandé. Les missionnaires qui se trouvaient en Angleterre divergeant d'opinions, la controverse fut soumise à Rome. Paul V, dont le nonce, secrètement envoyé à la cour de Jacques pour connaître ses intentions à l'égard des Catholiques, avait reçu une réponse froide et peu satisfaisante, cédant aux réclamations que les nouvelles ordonnances d'Angleterre avaient soulevées à Rome, condamna par un bref le nouveau serment, parce qu'il renfermait des choses contraires à la foi et au salut. Le vieux archiprêtre Blakwell, qui, en 1607, tomba entre les mains de la police, fidèle à l'opinion qu'il avait soutenue jusqu'alors, prêta le serment, et adressa aux Catholiques une circulaire dans laquelle il déclarait qu'il était permis de prêter le serment exigé. On ne l'en garda pas moins jusqu'à sa mort en prison (1613). Les remontrances adressées à Blakwell par les Pères Persons et Bellarmin, Jésuites, et la publication d'un second bref confirmant le premier, déterminèrent le roi Jacques, dont la colère était au comble, à descendre dans l'arène de la polémique religieuse. Il s'enferma longuement avec ses théologiens favoris. Le résultat de ces savantes élucubrations fut le traité, spécialement dirigé contre Bellarmin, intitulé *Apologie du serment de fidélité*. Immédiatement après sa publication, trois prêtres, que les preuves alléguées n'avaient pu convaincre et porter à prêter serment, furent mis à mort. Persons et Bellarmin (1) ayant répondu, Jacques convoqua de nouveau ses théologiens. De longues semaines s'écoulèrent avant qu'on vît le terme de leurs conférences. Jacques répondit au roi de Danemark, qui l'engageait à abandonner une polé-

(1) *Voy.* BELLARMIN.

mique indigne d'une tête couronnée, qu'il devait se rappeler sa jeunesse, et rougir de la folie qu'il y avait à vouloir conseiller un prince d'un âge aussi mûr et aussi expérimenté que le roi Jacques. Enfin le travail fut prêt. Toutefois, en y réfléchissant, le roi trouva prudent de le supprimer. On revit l'*Apologie* et on la publia derechef, avec des corrections et un monitoire en forme de préface.

Quelque temps après, Jacques se mêla aussi de la controverse des Arminiens (1) et des Gomaristes. On avait, au grand déplaisir de Jacques, nommé Vorstius successeur d'Arminius, qui était mort. Jacques, en parcourant un traité de Vorstius, y avait trouvé, au bout d'une heure de lecture, une longue série d'hérésies. Voulant garantir l'orthodoxie, menacée en Hollande, il chargea son ambassadeur d'accuser Vorstius, devant les états généraux, d'hérésie, de mensonge et de fausse doctrine sur la nature infinie de Dieu. Les Hollandais ayant mal pris cette immixtion du roi d'Angleterre dans leurs affaires intérieures, Jacques leur adressa un avertissement, écrit de sa main, dans lequel il leur disait que, « s'ils laissaient ainsi pulluler des erreurs pestilentielles parmi eux, il se verrait obligé de se séparer de leur communion, et, en sa qualité de défenseur de la foi, de s'entendre avec les Églises étrangères sur les moyens d'extirper des doctrines aussi abominables, et de les renvoyer aux enfers, qui les avaient vomies. » Cet avertissement n'ayant produit aucun effet, Jacques fit comprendre que les états généraux avaient à renoncer ou à la défense de Vorstius ou à l'amitié du roi d'Angleterre. Il ajouta à ce qu'il avait fait jusqu'alors un petit opuscule, écrit en français, et publié sous le titre de *Explication contre Vorstius*.

Les états généraux, voulant satisfaire leur allié, ordonnèrent à Vorstius de quitter Leyde et de se justifier des hérésies qu'on lui imputait. — Jacques continua à prendre part à la controverse qui se prolongea en Hollande entre les deux partis arminien et gomariste. On convoqua, à sa demande, le synode de Dordrecht (1). Il y envoya quelques évêques et quelques théologiens représenter l'Église d'Angleterre et d'Écosse et voter à côté de gens qui tenaient l'épiscopat pour une invention de Satan.

Jacques eut beaucoup de peine à rétablir l'épiscopat en Écosse, où le calvinisme avait pris la forme d'une république religieuse. Il inaugura l'exécution de son plan, dont sortit la révolution sanglante qui entraîna son fils à l'échafaud, en donnant les treize anciens évêchés d'Écosse à des curés qui n'eurent d'abord, il est vrai, ni juridiction, ni revenus. Ces curés furent nommés présidents des synodes et des presbytères. Lorsqu'ils furent nantis de biens et de priviléges, trois d'entre eux se rendirent en Angleterre pour y recevoir la dignité épiscopale, qu'ils transmirent ensuite à leurs collègues. En 1617 Jacques visita l'Écosse, à laquelle il avait promis, en partant pour l'Angleterre, de l'honorer au moins tous les trois ans de sa présence. Mais les paroles par lesquelles il ouvrit le parlement d'Écosse, en disant qu'il n'avait rien autant à cœur que de les tirer de leur barbarie, en leur communiquant la civilisation de leurs voisins, étaient aussi peu faites pour flatter l'orgueil de ses compatriotes que les sévères châtiments dont furent atteints quelques remontrants étaient peu propres à disposer en sa faveur les esprits opiniâtres des populations puritaines.

Il fut de même, dès l'origine, en mésintelligence avec le parlement d'Angleterre. Les Communes avaient été ir-

(1) *Voy.* ARMINIUS.

(1) *Voy.* DORDRECHT (synode de).

ritées dès 1604 de ce qu'il avait prétendu que les priviléges de la Chambre dépendaient de la bienveillance du roi. Aussi se montrèrent-elles fort avares de l'argent dont il avait toujours besoin, au milieu de ses folles prodigalités. Il n'y avait qu'un point, c'est-à-dire la persécution des Catholiques, pour lequel il pouvait toujours compter sur leur énergique appui.

Quant à ses relations avec les puissances étrangères, Jacques Ier se distingua d'Élisabeth en préférant constamment, et contre le gré de la nation, les rapports pacifiques à la guerre. Sa perplexité fut d'autant plus grande lorsqu'il s'agit d'appuyer son gendre, le prince électeur palatin Frédéric, dans la possession de la couronne de Bohême qu'il avait usurpée. Le peuple anglais le pressait de consacrer toutes les forces du pays à la guerre. Mais Jacques Ier, qui tenait l'affaire de son gendre pour injuste, et qui ne voulait pas s'exposer au danger de paraître indifférent aux intérêts de la religion protestante, prit un terme moyen, conformément à sa méthode de prédilection. Il expédia 4,000 volontaires en Allemagne, non pour soutenir les prétentions de Frédéric, mais pour l'aider à défendre ses États héréditaires. Cependant, la chambre des Communes s'intéressait vivement aux protestants du continent. Dans la session de 1621 elle remit au roi une pétition dans laquelle elle se plaignait amèrement de la prépondérance des papistes, dont les espérances étaient ranimées par les malheurs de l'électeur palatin et par les bruits qui s'accréditaient d'un mariage projeté entre le prince royal et l'infante d'Espagne; en même temps elle priait le roi de prendre une part énergique à la guerre d'Allemagne, d'envoyer une expédition contre l'une ou l'autre des possessions espagnoles, de marier son fils à une princesse protestante, et d'instituer une commission qui mettrait à exécution toutes les lois faites et à faire contre les papistes. Jacques adressa au parlement, par l'entremise de son président, des remontrances sur ce qu'il se mêlait d'affaires qui dépassaient ses attributions. Le conflit dura encore quelque temps entre le parlement et le roi, qui avait plus de vivacité que d'énergie, et qui finit par dissoudre la Chambre. Le projet de mariage de son fils Charles avec l'infante d'Espagne fut poussé plus vivement que jamais. La proposition en avait été faite par le duc de Lerme, premier ministre d'Espagne, qui n'avait probablement d'autre vue que celle de détourner l'Angleterre d'une alliance avec la France. Jacques avait très-favorablement accueilli ce projet, parce qu'il considérait l'intervention de l'Espagne comme le plus puissant moyen de maintenir son gendre dans ses États héréditaires, et que, dans sa pénurie d'argent, il espérait tirer d'efficaces ressources de la riche dot de l'infante. La question religieuse n'était pas, il est vrai, un médiocre obstacle au mariage projeté. La négociation traînant en longueur, le roi permit au prince Charles de se rendre à la cour d'Espagne, accompagné par le favori, Buckingham. Le prince fut reçut avec les plus grands honneurs. Le comte Olivarès parvint à faire signer deux traités, l'un public, l'autre secret. Le premier n'avait rapport qu'à l'infante, à qui on garantissait, ainsi qu'à sa suite, le libre exercice de sa foi. Conformément au traité secret on promettait de suspendre l'application de toutes les lois pénales relatives à la religion, et de tolérer le culte catholique dans les maisons particulières. L'infante ne devait pas être détournée de la religion de ses pères, et le roi devait user de toute son influence pour obtenir du parlement le retrait des lois pénales. Jacques confirma ce dernier traité par serment, dans la maison de

l'ambassadeur d'Espagne, en présence de quatre témoins, tout en leur disant à l'oreille qu'il pouvait jurer sans préjudice le retrait de ces lois, vu qu'il était certain qu'il ne l'obtiendrait jamais. Déjà la dispense papale était arrivée, et le jour des fiançailles et du mariage fixé, lorsque l'affaire prit soudainement une tournure toute différente par l'influence de Buckingham, qui ne pouvait se dissimuler, après ses démêlés avec Olivarès, que ce mariage serait le signal de sa chute. Les négociations furent rompues, et Buckingham, qui voulait se venger du cabinet espagnol, n'eut pas de repos que l'Angleterre ne déclarât la guerre à l'Espagne.

L'armistice contracté avec cette puissance étant écoulé, l'Angleterre envoya 6,000 hommes au secours des Pays-Bas; elle embarqua de même 12,000 hommes qui allaient en Allemagne soutenir, sous le commandement du comte de Mansfeld, le comte palatin, errant sans asile dans le nord de l'Allemagne.

Cependant les deux Chambres adressèrent une pétition au roi pour demander l'exécution des lois édictées contre les prêtres catholiques et les récusants. Jacques prit Dieu à témoin qu'il n'avait pas eu l'intention d'abolir ces lois, et promit de ne jamais permettre qu'on insérât dans un traité quelconque une clause favorable aux Catholiques ou leur accordant la tolérance. Il fut ordonné alors à tous les missionnaires, sous peine de mort, d'abandonner, dans un délai fixé, le royaume, et l'on commit aux juges et aux autorités le soin d'exécuter les lois dans toute leur rigueur. Néanmoins, la même année, Jacques signa, en vue d'un mariage entre Charles et Henriette, fille d'Henri IV et sœur de Louis XIII, un traité par lequel il promettait que ses sujets catholiques ne seraient plus passibles d'amendes à l'avenir, qu'ils ne seraient plus emprisonnés ni entravés dans l'exercice privé de leur culte. Mais Jacques mourut le 25 mars 1625, à l'âge de cinquante-neuf ans, avant la conclusion du mariage de son fils.

Il avait été le premier souverain d'Angleterre qui eût pris le titre de roi de la Grande-Bretagne; toutefois, la puissance politique du gouvernement augmenta si peu sous son règne qu'on pouvait se demander comment il se faisait que la Grande-Bretagne ne valût pas l'ancienne Bretagne. Jacques, dit Lingard, était un habile homme, mais un faible souverain ; la vivacité de son intelligence et la droiture de son jugement furent annulées par sa crédulité, sa partialité, ses craintes puériles et les habitudes d'indécision qu'il avait contractées dès l'enfance. C'était un conseiller excellent, mais il manquait de courage et de résolution pour agir en souverain. Ses discours proclamaient souvent de sages maximes politiques ; ses actes étaient plus souvent encore marqués du sceau de l'imprudence. Si les adulateurs purent, d'après ses paroles, l'appeler le Salomon de la Grande-Bretagne, il mérita bien plutôt, par toute sa conduite, le surnom que lui donna le duc de Sully, du plus sage des fous de l'Europe.

A côté de la théologie le savant Stuart s'occupait beaucoup de la doctrine de la magie. Il démontra, à grands renforts d'érudition, l'existence des sorcières, et découvrit même une solution satisfaisante de la difficile question de savoir pourquoi le diable s'empare surtout des vieilles femmes.

Jacques I[er] a laissé un assez grand nombre d'écrits qui témoignent de son érudition. En 1619 l'évêque Jacques Montacuti les publia in-folio, à Londres, sous le titre de *Opera Jacobi*. Une nouvelle édition complète parut in-fol., en 1689, à Francfort. Outre les traités cités plus haut, nous indiquerons encore: *Meditatio in Orationem Dominicam, ad subditos; Commentatio de Antechristo Apocalypsis XX ; Co-*

rona virtutum principe dignarum; Défense pour les droits des rois contre la harangue du cardinal du Perron. Voir Lingard, t. VIII et IX, et son *Histoire d'Angleterre.*

BRISCHAR.

JACQUES II (ou VII), de la maison des Stuarts, troisième fils de l'infortuné Charles Ier, naquit le 24 octobre 1633 et reçut le titre de duc d'York. En 1646, la ville d'York ayant été prise par le général Fairfax, il fut lui-même retenu prisonnier et conduit dans le palais de Saint-James, à Londres, où déjà étaient gardées ses deux sœurs. En avril 1648 il parvint, à l'aide du colonel Damfield, à s'enfuir en Hollande. Après un court séjour à la Haye, chez sa sœur Marie, femme du prince d'Orange, il se rendit auprès de sa mère, Henriette de France, à Paris, où il acquit, à ce qu'il paraît, une connaissance plus approfondie de la religion catholique. En 1652 il prit les armes comme volontaire sous le drapeau de Turenne. Il arriva, de grade en grade, jusqu'à celui de lieutenant général, et fit preuve d'une telle bravoure qu'il devint l'idole de ses compatriotes, alors très-nombreux au service de France. En 1659 il voulut tenter un débarquement en Angleterre, à l'aide des subsides du gouvernement français; il fut obligé de le remettre et d'attendre des circonstances plus favorables, celui qui se trouvait à la tête de l'insurrection royaliste en Angleterre ayant tout à coup trahi sa cause. Mais, en 1660, c'est-à-dire l'année suivante, les Stuarts furent spontanément rappelés sur le trône d'Angleterre. Jacques obtint, en 1664, la charge de lord-amiral, qui lui fournit l'occasion de satisfaire à la fois son ambition et son amour de la patrie. Nommé un an auparavant président de la Compagnie africaine, il s'occupa activement de ses progrès. En 1670 il embrassa le Catholicisme; cette démarche eut les plus graves conséquences, et elle fut bientôt imitée par sa femme, Anne, fille du chancelier Hyde.

Jacques, après avoir remporté, en 1665 et surtout en 1672, de glorieuses victoires sur mer contre les Hollandais, ne voulant pas prêter le serment d'allégeance, ou du Test, qui excluait les Catholiques et les dissidents du service de l'État, déposa, en 1673, toutes ses charges. Dès lors il cessa d'accompagner son frère à l'église lorsque celui-ci recevait la communion, et il proclama ainsi publiquement qu'il avait embrassé la foi catholique. Quant à ses deux filles, Marie et Anne, qui se succédèrent sur le trône d'Angleterre, Charles II les fit élever dans la religion protestante. L'aînée fut, contre le gré paternel, mariée au prince d'Orange. A dater de ce moment ses adversaires mirent tout en usage pour l'exclure de la succession au trône. Dans ce but ils proposèrent à la chambre des Communes de faire prêter à tout le monde le serment du Test, pour exclure les Catholiques du parlement et de l'entourage du roi. La Chambre haute n'ayant adopté ce bill qu'avec la réserve qu'il n'atteindrait pas le duc d'York, les adversaires de Jacques insistèrent pour qu'il fût banni du royaume. Charles II ayant trouvé trop dure cette mesure qu'on lui soumettait, on chargea, en février 1679, l'archevêque de Cantorbéry et quelques-uns de ses collègues « de ramener la brebis égarée dans le bercail de l'Église dominante. » Jacques renvoya tranquillement les prélats, et, suivant le désir de son frère, se rendit dès cette année, avec sa seconde femme, la princesse Marie d'Este, à Bruxelles. Ses adversaires profitèrent de son absence pour travailler activement contre lui. Cependant son frère était tombé dangereusement malade, Jacques prit sur lui de l'aller visiter à Windsor, et il en obtint l'autorisation d'échanger son séjour de

Bruxelles contre celui d'Édimbourg. A peine Charles II lui eut-il permis de rentrer en Angleterre que le comte de Shaftesbury l'accusa en qualité de récusant. En même temps l'opposition fit offrir à Charles II, par l'entremise de sa maîtresse, une très-grosse somme d'argent s'il voulait consentir à exclure son frère de la succession au trône. Charles II ne se rendit pas d'une manière absolue à cette proposition, mais il persuada au duc d'York de retourner en Écosse avant l'ouverture du parlement. Le bill d'exclusion passa dans la chambre des Communes, mais fut rejeté dans celle des Lords. Lord Halifax fit alors une singulière proposition. Le duc d'York devait être banni des trois royaumes, la vie du roi durant, et être exilé à cinq cents milles des rivages de l'Angleterre. Si le roi venait à mourir du vivant de son frère, celui-ci porterait simplement le titre de roi, tandis que l'autorité réelle serait transférée à la princesse d'Orange, s'il n'obtenait pas un fils qui serait protestant. En outre, tous les Catholiques dont les revenus dépasseraient 100 livres devaient être bannis. Ce projet fut rejeté par la chambre des Communes à l'unanimité. Le bill d'exclusion ayant été de nouveau remis en question, Charles II, dont les revenus étaient assurés pour quatre ans par les subsides de la France, prononça la dissolution du parlement, qui fut le dernier de son règne. Cependant Jacques, retiré en Écosse, s'y était fait tellement aimer, en apaisant de malheureuses divisions de familles et en renvoyant un ministre que sa mauvaise administration avait rendu odieux, que le parlement d'Écosse déclara qu'aucune différence de religion, aucun acte du parlement rendu ou à rendre ne pouvait changer l'ordre de succession, et que c'était un crime de haute-trahison d'exclure ou de suspendre l'héritier immédiat dans l'administration des affaires, qui lui appartenait par les lois du royaume.

Au mois de mars 1682 Jacques, qui jusqu'alors avait en vain prié qu'on le laissât revenir, fut rappelé par Charles II à New-Market, pour s'entendre avec lui sur les revenus qu'après la mort du roi on maintiendrait à la duchesse de Portsmouth, une de ses maîtresses. Jacques reprit bientôt une grande influence. Charles II lui confia d'abord la surveillance de toutes les affaires de l'amirauté, en se réservant toutefois le titre et la signature de grand-amiral, afin de garantir Jacques contre la pénalité de la loi du test.

L'approbation qui fut donnée à cet arrangement l'encouragea à faire entrer son frère dans le conseil privé, malgré l'acte du Test. Quoique les torys eux-mêmes fussent mécontents de cette mesure, Jacques sut se maintenir dans la proximité du trône, et parvint sans difficulté à y monter à la mort de son frère, auquel il avait procuré le moyen de recevoir les sacrements de la main d'un prêtre catholique. Charles II était mort le 6 février 1685. On accueillit avec faveur les paroles que Jacques prononça au conseil privé, qu'on consigna immédiatement, avec son autorisation, et qu'on livra à l'impression. Le nouveau roi avait proclamé « qu'il prendrait à tâche de maintenir la constitution de l'Église et de l'État telle qu'elle était établie par la loi; qu'il savait que les principes de l'Église d'Angleterre étaient monarchiques, que les membres de cette Église s'étaient toujours montrés de bons et fidèles sujets; qu'il prendrait par conséquent à cœur de soutenir et défendre en toute occasion l'Église, et que, de même qu'il n'abandonnerait jamais rien des droits et des prérogatives de la couronne, de même il n'attenterait à la propriété de personne. »

Toutefois il continua à lever les im-

pôts et les contributions qui n'avaient été consentis que jusqu'à la mort de Charles II. On se tint tranquille et se réputa satisfait parce que le parlement avait été convoqué. Mais le roi, en attendant l'ouverture des Chambres, prit diverses mesures qui blessèrent les sentiments de ses sujets protestants. Non-seulement il assistait publiquement à la messe, mais il se rendit bientôt avec toute sa cour à l'Église, comme si, par cette pompe extérieure, il avait absolument voulu attirer l'attention de ce côté.

Il fut également blâmé d'avoir mis en liberté quelques milliers de Catholiques retenus en prison pour refus de serment et douze cents quakers qui, au grand scandale de la haute Église orthodoxe, parcoururent le pays en toute liberté. Quant à ses intentions en faveur des Catholiques, elles se réduisaient, d'après Lingard, à deux choses, qu'il nommait la liberté de conscience et la liberté du culte. Sous la première il entendait l'abolition du serment religieux, sous la seconde l'abolition de toutes les lois pénales et sanglantes ayant pour but l'extirpation de tout culte autre que celui de la haute Église (1). Son mobile en cela était la conviction qu'il avait que son trône reposerait sur un sol dangereux tant que la foi qu'il professait rendrait incapable de toute fonction publique dans l'État et que la religion qu'il avait pratiquée toute sa vie serait prohibée sous peine de mort.

Après s'être fait couronner conformément au rituel protestant, à la grande satisfaction de la haute Église, il ouvrit, le 22 mai, son premier parlement. Il déplut à la majorité de la chambre des Communes en déclarant que « ceux qui croiraient prudent de ne lui accorder des revenus que dans des réunions successives du parlement, pour le mettre dans la nécessité de le convoquer plus souvent, ne le connaissaient pas ; que leur bienveillance à son égard serait toujours pour lui un motif de les voir fréquemment. » Le parlement vota en effet la liste civile pour toute la durée du règne, parce qu'on connaissait l'économie du roi.

Il considérait depuis longtemps, de même que l'avait fait son frère, l'établissement d'une armée permanente comme le moyen le plus efficace d'assurer l'autorité monarchique et de la constituer fortement, à l'instar de celle de France. Il en trouva l'occasion à la suite du soulèvement du duc de Monmouth, fils naturel de Charles II, qui prit le titre de roi, fut vaincu dans la bataille de Sedgemoor, fait prisonnier et mis à mort. A ce plan s'associait le projet de faire rentrer dans l'armée, malgré les sévères prohibitions de la loi, les officiers catholiques ; car il pensait devoir compter surtout sur la fidélité de ceux qui professaient la même religion que lui. En outre il était spécialement offusqué de l'acte appelé l'*Habeas-corpus*, qui avait été confirmé et corrigé par un statut de la trente et unième année du règne de Charles II, et que les Anglais considéraient comme le palladium de leur liberté, parce qu'il gênait le droit que la couronne s'était attribué jusqu'alors de faire emprisonner les personnes qui lui étaient suspectes.

Jacques II déclara que, tant que cet acte ne serait pas modifié, le gouvernement royal serait privé des armes nécessaires à sa défense. Les opinions divergeaient parmi les chefs des Catholiques sur l'abolition du serment d'allégeance, comme elles se divisaient dans le conseil privé sur les trois questions d'une armée permanente, de l'admission des officiers catholiques et de l'abolition de l'*Habeas-corpus*. Les Catholiques les plus modérés et les plus avisés, qui savaient que l'esprit de mécontentement

(1) *Voy.* HAUTE ÉGLISE.

augmentait chaque jour, se prononcèrent contre tout changement qui pouvait provoquer une dangereuse réaction et consentirent volontiers à se soumettre aux privations une fois déterminées par la loi, pourvu qu'ils fussent affranchis des statuts sanguinaires qui interdisaient l'exercice particulier de leur culte. Autre était l'avis de ceux qui possédaient la confiance de Jacques, et qui formaient le conseil secret qu'il avait institué « pour la garantie des intérêts catholiques. » Ceux-ci pressaient le roi, maintenant que ses ennemis étaient à terre, de profiter du moment favorable, car personne, disaient-ils, n'oserait s'élever contre sa volonté. Par malheur pour Jacques II, à la même époque Louis XIV révoqua l'édit de Nantes (1). Des masses de fugitifs français abordèrent en Angleterre, et le mécontentement qui couvait sourdement finit par éclater. La presse et la chaire faisaient à l'envi les plus violentes sorties contre l'esprit intolérant du papisme. En vain Jacques réprouva publiquement toute espèce de persécution religieuse; le peuple, excité par des déclamations quotidiennes, était convaincu qu'il existait une entente secrète entre Jacques et le roi de France. Le parlement, ayant, dans sa seconde session, pris une attitude réservée, mais ferme, contre le roi, et réclamé surtout le renvoi immédiat des officiers catholiques, fut dissous. Le beau-frère du roi, le comte de Rochester, qui le détournait, dans de bonnes intentions, de ces mesures trop évidemment favorables aux Catholiques, fut de même renvoyé ; en revanche le faible lord Sunderland et le P. Pètre, Jésuite très-zélé, mais souverainement imprudent, avaient toute la confiance du roi. Jacques II en montant sur le trône avait expédié à Rome un gentilhomme nommé Caryll, non à titre officiel, mais comme son agent de confiance, pour obtenir le chapeau de cardinal en faveur de l'oncle de la reine et une mitre pour le docteur Leybour. De son côté Innocent IX envoya le comte Ferdinand d'Adda, avec les pleins pouvoirs d'un nonce apostolique, toutefois sans caractère officiel, à la cour de Londres, le chargeant d'engager le roi à modérer son zèle, à agir avec prudence, et à vouloir bien intervenir auprès de Louis XIV en faveur des protestants de France.

(1) *Voy.* HUGUENOTS.

Jacques et ses ardents conseillers, attribuant à la timidité de Caryll le blâme qu'ils savaient d'ailleurs que soulevait leur zèle téméraire, envoyèrent lord Castelmain en qualité d'ambassadeur, et celui-ci fit une entrée solennelle dans Rome. Toutefois, les instructions qui lui enjoignaient de prendre les conseils du général des Jésuites, et de vivre dans l'intimité de l'ambassadeur de France, n'étaient pas propres à disposer en sa faveur le Pape, qui n'était l'ami ni des Jésuites ni des Français.

Jacques procéda rapidement alors à l'exécution de son plan ; il fit faire sous le grand sceau une patente royale pour chaque officier catholique, qui était par là personnellement exempt des dispositions de la loi qui pouvaient l'atteindre. Ce droit de dispense fut ratifié par la majorité des membres de la cour supérieure. Cette décision de la justice, et la destitution de deux juges qui n'avaient pas été de l'avis de la majorité de leurs collègues, excitèrent une grande émotion. L'évêque Compton, de Londres, qui était à la tête de l'opposition, fut suspendu.

Jacques accorda à plusieurs ecclésiastiques protestants, qui rentrèrent dans l'Église catholique, les dispenses nécessaires pour continuer à jouir des revenus de leurs anciens bénéfices, sans prêter le serment ou sans être obligés d'assister aux offices de la haute Église.

La sentence qui ordonna de brûler publiquement la traduction d'un opuscule du célèbre ministre Claude, sur la cruauté de Louis XIV et la misère des huguenots persécutés, fut considérée par le peuple comme une preuve que Jacques approuvait secrètement les mesures de persécution prises par le roi de France. A la même époque plusieurs églises catholiques furent érigées, malgré la prohibition légale toujours existante. Des colonies de Carmélites, de Franciscains et de Bénédictins, vinrent s'établir en Angleterre. Les Jésuites ouvrirent un collége, qui fut même fréquenté par les protestants. Ces innovations excitaient des agitations auxquelles Jacques opposa ses douze bataillons d'infanterie et ses trente-cinq escadrons de cavalerie, et, s'appuyant sur cette force, qui redoublait sa confiance, il procéda à de nouvelles mesures qui augmentèrent l'inquiétude publique. Le projet qu'il avait formé de procurer la liberté religieuse au petit nombre de Catholiques qui se trouvaient en Écosse souleva une formidable résistance, qu'entretinrent les chefs du parti protestant, à Londres, les réfugiés écossais, en Hollande, et les machinations secrètes du prince d'Orange. Jacques, n'ayant pu réussir dans le parlement d'Écosse, le prorogea, dispensa du serment du Test, et promulgua la liberté de conscience par deux proclamations du 12 janvier et du 16 juillet 1687. Les partisans de la haute Église, tout comme les stricts presbytériens, qui tenaient pour un péché d'entrer en communion avec Jacques Stuart, « un apostat, un bigot, un papiste excommunié, maudit de Jésus, héritier de la malédiction de son grand-père, » considéraient avec plus ou moins d'horreur cette tolérance, inconciliable avec les lois de Dieu, tandis que la majorité des ministres presbytériens recevaient avec reconnaissance le bienfait royal dont ils profitaient, sans rechercher de quelle autorité il émanait ou dans quel but il était octroyé. Jacques, pour s'assurer la majorité dans le prochain parlement, eut recours à des conférences privées, dans lesquelles il cherchait à obtenir de tous les intéressés le renoncement à l'acte du Test. La menace de destituer tous ceux qui useraient de leur influence pour contrecarrer les mesures du roi, et qu'il se faisait un devoir de poursuivre, manqua son effet chez un assez grand nombre, qui renoncèrent de plein gré à leurs fonctions et à leur commandement. Jacques, sur l'avis du quaker Penn, qui jouissait alors de toute sa confiance, résolut de s'appuyer sur les non-conformistes, puisqu'il devait être convaincu qu'il n'avait aucun appui à attendre des partisans de la haute Église, et, dans une proclamation du 18 avril, il promulgua la liberté de conscience. Alors parurent successivement devant les marches du trône, pour exprimer leur gratitude au roi, les anabaptistes, les quakers, les indépendants, les presbytériens, et enfin les Catholiques, lesquels exprimèrent surtout leur joie de ce que c'était à un prince de leur religion qu'était dû un bienfait qui s'appliquait à toutes les sectes chrétiennes sans exception. Mais le mécontentement du puissant clergé anglican était d'autant plus grand qu'un nombre considérable de membres de la haute Église, retenus jusqu'alors par la crainte des lois pénales, abandonnèrent brusquement la réforme pour rentrer dans le sein du Catholicisme. Aussi le clergé anglican ne cessa-t-il de rendre Jacques suspect à tous les protestants, en répétant que le roi était au fond l'ennemi de la liberté de conscience, que son unique dessein était de jeter du sable aux yeux des protestants par les apparenees de liberté, jusqu'à ce qu'il se sentît en état de les opprimer tous ensemble, angli-

cans et dissidents de toutes nuances. Malheureusement les actes du roi qui suivirent pouvaient être considérés comme des empiétements sur les droits de la haute Église. Celle-ci cessa alors de mettre en pratique son dogme favori de l'obéissance passive. Jacques, ayant adressé au vice-chancelier de l'université de Cambridge l'ordre écrit de laisser prendre à un Bénédictin le grade de maître ès arts, sans lui imposer le serment traditionnel, rencontra une vive résistance. Il entra dans un conflit encore plus vif avec le collége de Madeleine, de l'université d'Oxford, qui refusa si opiniâtrément d'admettre pour président un personnage désigné par le roi, et qu'on accusait de papisme, que finalement il fallut disperser tous les membres du collége.

En vain les Catholiques modérés s'efforçaient de paralyser les conseils dangereux du Père Pètre et du duc de Sunderland. Jacques, cédant aux instances du duc, avait pressé Innocent XI de donner un caractère officiel à son nonce, et le Pape n'y avait consenti qu'avec beaucoup de peine. Le nonce fit donc son apparition officielle en Angleterre. Le duc de Sommerset, premier chambellan, refusant d'introduire le représentant du Pape à la cour, en en appelant aux lois pénales qui le défendaient, perdit sa place et gagna la faveur du peuple, qui jusqu'alors avait tourné en ridicule ses manières vaines et arrogantes. Jacques fut très-mécontent du refus que fit le Pape de conférer, contrairement à la règle des Jésuites, la dignité épiscopale au Père Pètre. Le Pape se montra tout aussi peu disposé à l'élever au cardinalat. Jacques nomma alors le Père Jésuite secrétaire de son cabinet et membre du conseil privé. Tandis que les ennemis de Jacques se réjouissaient en silence de ces mesures, qui provoquaient le mécontentement du peuple, les Catholiques sages et réfléchis s'en plaignirent comme d'un malheur général. « Mais il ne leur resta d'autre ressource que de déplorer l'aveuglement du monarque, et de marcher, dans leur désespoir, au devant de la révolution que leur préparait son imprudence. »

Jacques II, ne pouvant espérer obtenir du parlement la sanction de la liberté de conscience, ordonna la dissolution de la Chambre, persuadé qu'il réussirait, d'accord avec les dissidents, à réunir une nouvelle chambre des Communes favorable à ses desseins. Il s'adressa au pays, chercha à réussir par la bienveillance, et posa en outre à chaque fonctionnaire les trois questions suivantes :

1° Au cas où il serait élu membre de la chambre des Communes, voterait-il pour l'abolition de l'acte du Test et des lois pénales religieuses ?

2° Voterait-il dans les élections pour des candidats favorables à l'abolition précitée ?

3° Reconnaissait-il la déclaration de liberté de conscience, et voulait-il vivre en paix avec les Chrétiens de confessions différentes ?

Il était évident pour ceux à qui ces questions étaient posées que leur maintien en fonctions dépendait de leur réponse. La plupart répondirent d'une manière vague et évasive, de sorte que Jacques II put se convaincre que sa mesure de prédilection déplaisait à la majorité de ses sujets. Malgré cette certitude, il ne put prendre sur lui de renoncer à son projet; seulement il résolut de remettre la convocation du parlement à un moment plus favorable.

Depuis longtemps le gendre de Jacques II, Guillaume, prince d'Orange, avait donné à son beau-père de graves motifs de mécontentement. Il y ajouta un refus formel, en son nom et en celui de sa femme, d'adhérer à l'abolition du Test et des lois pénales, ajoutant que son principe était de ne poursuivre aucune confession, mais de protéger sa propre

foi, et que, sous un souvrain catholique, les mesures qu'on attaquait étaient indispensables à l'Église anglicane. Cette déclaration du prince d'Orange était rédigée avec une grande perfidie, et calculée de manière à faire croire, d'une part, à ses alliés contre la France, l'empereur et les autres princes catholiques, qu'il était prêt à accorder aux Catholiques toutes les faveurs qu'ils étaient en droit d'attendre; d'autre part, à encourager ceux de ses amis anglais qui avaient peur, à raffermir ceux qui vacillaient et à les pousser tous à la résistance. En outre, il est certain qu'à son instigation on répandit en Angleterre une masse de libelles destinés à exciter les haines religieuses. Guillaume devint ainsi le point d'appui de tous les mécontents politiques et religieux, et le levier principal des forces de l'opposition. Lorsque Jacques voulut, d'après l'avis de Louis XIV, rappeler les six régiments anglais qu'il avait en Hollande, les états généraux soulevèrent des difficultés. Alors Jacques publia une proclamation qui rappelait tous ses sujets au service de l'étranger; mais trente-six officiers seulement et quelques soldats obéirent à son injonction. En revanche, on fit des préparatifs dans les Pays-Bas pour coopérer au renversement de Jacques, qui continuait à marcher dans la voie périlleuse dans laquelle il était engagé. Il nomma un Catholique président du collége de la Madeleine, dont la plupart des membres professaient le Catholicisme, les anciens titulaires ayant été renvoyés. Le collége était donc devenu, malgré la loi, un établissement catholique. Enfin Jacques décréta une dernière mesure qui donna le coup de grâce à la puissance des Stuarts. Il fit publier qu'il était fermement résolu d'assurer pour toujours aux sujets de la couronne la liberté de conscience. Cette déclaration dut être lue dans toutes les églises par les membres du clergé. Sept évêques anglicans remirent au roi une pétition contraire à cette lecture. Jacques, en les recevant, leur témoigna sa mauvaise humeur, sans toutefois leur donner de réponse positive. Mais, ayant appris que la pétition avait été imprimée et était publiquement distribuée dans les rues de Londres, il décréta que les évêques seraient assignés devant les tribunaux. Pètre lui-même et le duc de Sunderland représentèrent au roi combien il serait dangereux de soulever toute l'Église anglicane contre l'autorité de la couronne, et lui conseillèrent de pardonner leur méfait aux évêques; mais Jacques persista à vouloir appeler les évêques récalcitrants à rendre compte, non devant la commission ecclésiastique, mais devant le tribunal criminel. Les évêques, en leur qualité de Pairs, n'ayant pas voulu fournir de caution, furent emprisonnés dans la Tour de Londres. Ils furent acclamés par le peuple pendant qu'ils descendaient la Tamise. Au moment où ils abordèrent, les officiers eux-mêmes et les soldats qui faisaient la haie plièrent les genoux et demandèrent la bénédiction des prélats.

Deux jours après, la reine mit au monde un prince. Les malveillants avaient déjà répandu le bruit que cette grossesse était simulée; au moment de l'accouchement on prétendit que l'enfant était supposé, et ce bruit, quelque invraisemblable qu'il fût, trouva facilement croyance parmi le peuple. D'un autre côté, la joie populaire fut immense lorsque le jury prononça l'acquittement des évêques. La nouvelle s'en répandit comme l'éclair d'un bout de Londres à l'autre; on alluma de toutes parts des feux de joie, dans lesquels on brûla l'image du Pape. Quoique Jacques ne méconnût pas la portée de cette défaite, il crut qu'elle était bien compensée par la naissance de son fils; mais il se trompa. L'espérance qu'on avait

qu'après sa mort sa fille et son gendre lui succédant répareraient tous ses torts les avait fait supporter jusqu'alors; mais, dès que l'héritier du trône devait vraisemblablement être élevé dans les principes religieux et politiques de son père, et ne laissait, par conséquent, aucun espoir de voir s'adoucir la *situation*, Guillaume d'Orange parut plus que jamais le sauveur attendu de la liberté et de la religion. Guillaume n'avait, dans ces derniers temps, pas perdu un instant de vue son but, et avait tout préparé pour y parvenir par ses secrets et nombreux partisans. En 1688 sept personnages des plus considérés signèrent dans la maison du comte de Shrewsbury une adresse chiffrée au prince d'Orange, dans laquelle ils l'assuraient que les dix-neuf vingtièmes du peuple attendaient avec le plus vif désir une révolution, et que la noblesse et le clergé étaient animés des mêmes sentiments; que, si le prince pouvait aborder en Angleterre avec quelques troupes qui seraient à même de garantir un appui suffisant à ses amis, il se verrait en quelques jours à la tête d'une armée double de celle du roi. — Louis XIV, pressentant les desseins du prince d'Orange, offrit sa flotte à Jacques. Malgré le refus de ce prince, Louis XIV déclara aux états généraux qu'il considérerait toute atteinte contre son allié comme une rupture de la paix. Mais Jacques se sentit blessé d'être traité par Louis XIV comme un petit prince de l'empire qu'il prenait sous sa protection; en outre il ne voulait pas à ce moment paraître devant son peuple comme l'allié de la France. Il rappela même son ambassadeur, qui n'avait agi à Versailles que dans l'intérêt du malheureux roi d'Angleterre, et l'envoya à la Tour de Londres pour le punir de sa présomption. Louis XIV put écrire avec trop de vérité à son ambassadeur, M. de Barillon : « Tout dort ou tout est ensorcelé à votre cour, tandis qu'elle est menacée de la plus formidable conspiration qui ait jamais existé. » Ce ne fut que lorsque les troupes françaises envahirent l'Allemagne que le prince d'Orange se sentit les mains libres; que Jacques, si merveilleusement ébloui jusqu'alors, ouvrit les yeux. En vain désormais fit-il à ses sujets concessions sur concessions, et révoqua-t-il les mesures odieuses au peuple dont il s'efforçait de reconquérir la confiance; en vain augmenta-t-il ses forces de terre et de mer. Guillaume de son côté adressa au peuple d'Angleterre et d'Écosse deux manifestes dans lesquels il dépeignait le despotisme qui l'accablait et les atteintes portées à l'Église protestante, et exprimait ses soupçons sur la naissance récente du prince royal. Le 5 novembre 1688 il débarqua au rivage de Devonshire. On remarquait au milieu de la masse principale qui l'environnait l'étendard d'Angleterre avec cette inscription : « La religion protestante et les libertés d'Angleterre. »

Il fut d'abord trompé dans son attente et vit peu de personnes de marque se grouper autour de lui; mais Jacques se montra indécis et n'osa pas marcher avec son armée contre son adversaire. Il rassembla ses troupes dans les environs de Londres. Dès la première nuit le lieutenant général Churchill (plus tard le duc de Marlborough), favori du roi, passa avec plusieurs officiers du côté de l'ennemi. Lorsque Jacques apprit que sa fille et son gendre, le prince de Danemark, avaient également embrassé le parti de Guillaume, il s'écria : « Dieu m'assiste! mes propres enfants m'ont abandonné! » Il convoqua le parlement pour le 15 janvier, accorda une amnistie absolue, et demanda à entrer en négociations avec le prince d'Orange. Guillaume, qui ne voulait pas d'arrangement, retint pendant quelques jours l'envoyé du roi. Enfin Jacques

ayant reçu une réponse peu satisfaisante envoya la reine et le prince de Galles en France (10 décembre). Le lendemain il s'enfuit lui-même ; mais il fut reconnu à Faversham et ramené à Londres. Guillaume lui ordonna, pour sa sûreté, d'échanger le séjour de Wittehall contre celui du château de Ham. Se rappelant les paroles de son infortuné père : « Il n'y a qu'un pas de la prison d'un roi à sa tombe, » Jacques profita de ce que les bords de la Tamise étaient, d'après les intentions de Guillaume, fort peu surveillés, et s'embarqua, le 23 décembre 1688 après minuit, accompagné de son fils naturel, le duc de Berwick. Après une traversée orageuse de deux jours, il aborda en France et se rendit immédiatement à Saint-Germain en Laye, où se trouvait la reine, et où Louis XIV le reçut de la manière la plus généreuse.

La couronne d'Angleterre fut déclarée vacante, et, le 13 février 1689, le prince d'Orange et sa femme, la princesse Marie, furent élevés au trône.

La conduite de Jacques durant son séjour en France ne répondit pas à ce qu'on pouvait attendre du prince qui s'était montré si vigoureux durant sa jeunesse. Il devint bientôt l'objet de la risée des Français, qui se moquaient de son costume et de ses perpétuelles disputes théologiques. « Voilà un bonhomme qui a perdu trois royaumes pour une messe ! » s'écria, dit-on, l'archevêque de Reims en voyant passer le roi ; mais rien n'est moins avéré que ce propos. Ce qui est certain, c'est que Jacques se mit en mesure de reconquérir son royaume. Louis XIV lui offrit généreusement son concours; mais Jacques refusa la majeure partie des troupes qui lui étaient offertes, comme autrefois il avait repoussé tout secours contre Guillaume, prétendant, disait-il, ne rien devoir qu'à l'amour de ses sujets. Il débarqua le 11 mai 1689, avec quatorze vaisseaux de ligne et sept frégates, aux rivages de l'Irlande, à Kingale. Il fut rapidement maître de presque toute l'île. Mais tout ce qu'il fit pour relever son pouvoir était marqué du sceau de l'injustice et de l'imprudence. Il semblait agir précisément en vue de perdre toutes les sympathies, de se priver de tout appui et de toute force. Le 12 juillet 1690 il fut complétement défait par Guillaume III, près de la Boyne. Il se rembarqua aussitôt pour la France, laissant derrière lui ses meilleurs officiers et le duc de Berwick. Une seconde bataille, aussi malheureuse que la première, perdue près d'Aghrim, la mort de son valeureux général Tyrconnell, la reddition de Limerik et l'insuccès d'une conjuration formée en Angleterre firent complétement échouer cette expédition. — Après la mort de Sobiesky, les Polonais voulurent élire Jacques. Ce prince déclara, contrairement à l'avis de Louis XIV, qu'il ne voulait point accepter le trône de Pologne, n'ayant pas de droit sur elle, et soutenant que, accepter une couronne qui ne lui appartenait pas, c'était renoncer à celle qui lui revenait de droit.

Jacques protesta plus tard contre la paix de Riswyk, par laquelle Louis XIV reconnut Guillaume III comme roi de la Grande-Bretagne. Enfin plusieurs tentatives faites pour le replacer sur le trône d'Angleterre ayant successivement avorté, même avant d'être mises à exécution, Jacques renonça à toute pensée de grandeur humaine et ne s'occupa plus que du salut de son âme. Il mêla d'austères mortifications à ses exercices de piété et entra en communications avec l'abbé de la Trappe. Durant sa dernière maladie il recommanda à son fils (Jacques III, plus connu sous le nom du Prétendant) de sacrifier tous les avantages terrestres à la religion et de renoncer à tous ses droits à la couronne s'il ne pouvait les exercer qu'aux dépens de sa foi.

Jacques mourut le 16 septembre 1701 à Saint-Germain, et fut, suivant son désir, inhumé sans pompe dans l'église des Bénédictins anglais à Paris.

Voir Lingard, *Hist. d'Angleterre*, t. XIII et XIV. BRISCHAR.

JACQUES BARADÆUS. *Voyez* BARADÆUS.

JACQUES, *chef des pastouraux en Hongrie*. Il est assez probable que Jacques, jeune encore, entra dans l'ordre de Cîteaux; mais l'histoire n'a nullement confirmé l'assertion de ceux qui prétendent que plus tard il devint apostat et embrassa le mahométisme.

Jacques était un homme fort habile, parlant également bien le latin, le français et l'allemand, et sachant parfaitement gagner le peuple à ses vues et l'enthousiasmer en sa faveur. Il se fit passer pour prophète, annonçant qu'il avait reçu de Dieu la mission d'affranchir la Terre-Sainte des mains des païens et des Turcs. Il appelait à cette croisade non les grands de la terre, mais les pauvres et les petites gens, afin que la puissance de Dieu éclatât davantage par la faiblesse même de ses instruments. En outre il prétendait être dans un rapport permanent avec la Ste Vierge et les anges, et être certain de la protection divine. Ses discours ardents autant que hardis, qui ne ménageaient guère le clergé séculier et régulier, attiraient un immense concours d'auditeurs; les bergers, les pâtres, les laboureurs, les ouvriers s'attachaient à lui. Il en composa une armée, la divisa en régiments et en compagnies; leurs armes étaient des épées, des sabres, des massues, des bâtons; sur leurs drapeaux étaient figurés la sainte Vierge et les anges; sur l'étendard de Jacques, placé naturellement en tête de l'armée, et qui se faisait nommer le Maître de la Hongrie, on voyait l'Agneau de Dieu et la croix. Vers 1251 l'armée de Jacques quitta la Hongrie, et, traversant l'Allemagne, parvint en France, forte de près de 30,000 hommes. Les pastouraux devaient recevoir de notables renforts en France. Louis IX avait été fait prisonnier, en 1250, avec toute son armée, en Égypte; le bruit de la mort du roi avait trouvé créance dans son royaume et réveillé le désir de la vengeance dans la nation. Jacques en appela à ce sentiment, disant qu'outre l'affranchissement de la Terre-Sainte il avait le dessein de délivrer le roi captif ou de venger sa mort, si elle était réelle. Pendant que la principale troupe des pastouraux se tournait vers la Picardie et faisait d'Amiens son centre d'action, Jacques se rendait à Paris, où il prêcha, revêtu d'habits sacerdotaux, et recruta en peu de temps de quoi porter son armée à 100,000 hommes. Il la partagea en plusieurs corps qui devaient s'embarquer dans divers ports de mer; il se rendit de sa personne, avec une forte division, à Orléans; le peuple l'accueillit avec bienveillance, tandis que l'évêque, Guillaume de Bussy, s'opposait aux mouvements de cette secte inquiétante. De là Jacques se rendit à Bourges; mais dans l'intervalle les dispositions du pays avaient complétement changé à l'égard des pastouraux. La reine Blanche, régente du royaume en l'absence de son fils, se prononça contre ce ramassis d'hommes qui signalaient souvent leur passage par le meurtre et le pillage; l'épiscopat se déclara également contre eux. Bientôt toutes les villes leur furent hostiles. Jacques fut assommé près de Bourges par un boucher, et ceux de ses gens qui ne parvinrent pas à fuir furent également mis à mort. Le même sort fut réservé aux autres divisions des pastouraux dans les environs de Marseille, de Bordeaux, etc. La secte tout entière s'éteignit avec Jacques.

Voir Fleury, *Hist. de l'Égl.*, t. XII; *Hist. de S. Louis*, en 1688.

FRITZ.

JACQUES DE BRESCIA, Dominicain, né à Brescia, fut, au milieu du quinzième siècle, chargé des fonctions d'inquisiteur général dans sa ville natale, et occasionna par ses attaques contre le Frère mineur *Jacques de Marchia* la controverse soulevée entre les Dominicains et les Minimes sur cette question : « Le sang de Jésus-Christ qui fut versé sur la croix, qui découla des plaies du Seigneur sur la terre en se séparant de son corps, et qui fut réassumé par le divin Sauveur le jour de sa résurrection pour former son corps glorieux, avait-il, pendant les trois jours de la mort du Christ, perdu l'union hypostatique avec le Verbe, ou non, et par conséquent devait-il être ou non adoré ? » Jacques de Marchia, déjà vieux, qui avait prêché avec succès pendant quarante ans en Italie et en Hongrie, avait, suivant la mauvaise coutume alors répandue de proposer en chaire des questions tout à fait inutiles au peuple et propres seulement à faire briller le prédicateur, soutenu, dans un sermon du jour de Pâques de 1462, à Brescia, que le sang du Sauveur répandu sur la croix et tombé à terre n'avait pas été uni à la divinité pendant les trois jours de la mort jusqu'à la résurrection, et ne devait par conséquent pas être adoré. L'inquisiteur Jacques de Brescia considéra cette opinion comme une hérésie. Il fit, le même jour, monter un Dominicain en chaire et déclarer que la proposition du Frère minime était hérétique.

Attristé de se voir à la fin de ses jours et de son long apostolat accusé d'hérésie, Jacques de Marchia remonta en chaire le lendemain, prêcha pour se justifier, et en appela aux écrits du célèbre Frère minime François Mayron (1) et à d'autres autorités. En vain l'évêque de Brescia chercha à étouffer un conflit dont l'ardeur s'augmentait tous les jours ; chaque ordre prit un des religieux sous son égide ; le peuple se mêla à la dispute, et les deux partis s'accusèrent réciproquement d'hérésie. Le Pape Pie II, voulant mettre un terme à cette scandaleuse controverse, fit soutenir en sa présence, en celle des cardinaux, et de beaucoup de prélats et de docteurs, une discussion sur la question soulevée, par trois Dominicains et trois Frères mineurs, le jour de Noël 1463. Le principal orateur des Dominicains était *Gabriel de Catalanum*, assisté par Jacques de Brescia et Vercellinus de Verceli. Parmi les Frères minimes le principal orateur était *François de Savone*, plus tard le Pape Sixte IV, qui avait à ses côtés un Minime français nommé *Guillaume*, que les Français appelaient le roi de la théologie et le docteur des docteurs, mais que les Italiens décriaient presque comme un charlatan.

La discussion dura trois jours et fut fort convenable, quoique les orateurs se fussent mis en transpiration comme en plein été. L'érudition et la sagacité avec laquelle ils motivèrent leur opinion furent généralement applaudies, et, ce qui est rare dans des discussions, on s'entendit de part et d'autre sur l'état de la question. Les Dominicains soutenaient en effet qu'il ne s'agissait pas *de* TOTALITATE *sanguinis Christi effusi in die Passionis, hoc est, utrum* TOTUM *sanguinem effusum in die Passionis Christus resumpserit in die Resurrectionis*, VEL NON TOTUM, *nec de sanguine Circumcisionis, vel de aqua lateris Christi, et similibus ; sed* SOLUMMODO *intendimus loqui* DE SANGUINE FUSO IN DIE PASSIONIS ET REASSUMPTO IN DIE RESURRECTIONIS, *utrum scilicet* TALI *sanguini in triduo mortis Christi divinitas Verbi unita personaliter vel ab eo separata fuerit*, etc. (1), ce qui limitait la question

(1) *Voy.* FRANÇOIS MAYRON.

(1) Quétif, I, 824.

controversée par rapport à une déclaration antérieure du Pape Pie II, portant que la proposition *aliquid de sanguine Christi in terris remansisse* ne contenait rien de contraire à la religion chrétienne. Le résultat définitif fut que, quoique la majorité des cardinaux et le Pape lui-même donnassent la préférence à l'opinion des Dominicains, on remit à une autre époque le décret déclaratif, parce qu'on ne voulait pas blesser les Minimes dont on avait besoin pour prêcher la croisade contre les Turcs. Du reste l'opinion des Frères minimes avait déjà été prêchée à Barcelone, sous le Pape Clément VI (1342-1352), mais désapprouvée par celui-ci.

Voir Quétif et Échard, *Script. Ord. Præd.*, t. I, p. 822-825; les écrits publiés sur cette controverse s'y trouvent également cités; Gobellin, *Commentarii Pii II*, éd. Bandini, Francof., 1614, l. II, p. 278-292.

SCHRÖDL.

JACQUES DE MARCHIA. *Voyez* JACQUES DE BRESCIA.

JACQUES DE MIES, un des plus célèbres Hussites, reçut son surnom de la petite ville bohémienne de Misa ou Miza, en allemand Mies, dans le cercle de Pilsen, où il naquit, et non de Meissen, comme on l'a cru longtemps (1). Sa petite stature le faisait appeler habituellement *Jacobellus*, en bohême *Jakaubet ze Stribra*. Il n'est pas certain qu'il fut disciple de Mathias de Jarrow (2), mais il est avéré qu'il puisa ses opinions dans les écrits de Mathias, dont il adopta pleinement les idées. Seulement il alla plus loin que Jarrow et prétendit se soustraire à toute obéissance envers ses supérieurs ecclésiastiques. A dater de 1400 maître Jacques fut professeur de philosophie à l'université de Prague, et bientôt après il fut nommé curé de Saint-Michel de cette ville. D'après l'opinion commune il gagna, en 1409, un certain Pierre de Dresde à la cause du calice à l'usage des laïques. Mais Palacky (1) nie le fait par de bons motifs, et rappelle notamment que les documents contemporains ne disent rien d'un Pierre de Dresde, et désignent, au contraire, Jacobellus comme le père de l'utraquisme. Du reste Jacobellus n'avait qu'à emprunter à Jarrow l'opinion du calice pour les laïques; il ne la soutint toutefois officiellement qu'à dater de 1414, alors que Hus était déjà à Constance. Il fit du calice pour les laïques l'objet d'une discussion académique, gagna la majorité des partisans de Hus, et mit immédiatement en pratique la communion utraquiste (c'est-à-dire sous les deux espèces) dans son église et dans quelques autres paroisses de Prague, quoique Hus ne fût pas tout à fait de cet avis (2). Le vicaire général de Prague s'opposa à cet empiétement et excommunia le rebelle Jacobellus: mais le cœur des Bohémiens s'était trop éloigné de l'Église pour que cet acte d'autorité produisît de l'effet. Le décret du concile de Constance qui, en vue de Jacobellus, défendit formellement, dans sa treizième session générale du 15 juin 1415, la communion sous les deux espèces, ne fut pas plus efficace. Jacobellus demeura un des maîtres les plus considérés des utraquistes, et mourut durant la guerre des Hussites, le 9 août 1429. On trouve dans Van der Hardt (3) plusieurs écrits de Jacobellus en faveur du calice, et la réfutation de quelques théologiens orthodoxes, entre autres celle de Gerson. Schröckh en a donné des extraits (4).

Cf. Broda.

HÉFÉLÉ.

(1) Cf. Van der Hardt, *Concil. Const.*, *Proleg. ad tom. III*, p. 17.
(2) *Voy.* JARROW.

(1) *Hist. de Bohême*, t. III, p. I, p. 333
(2) *Voy.* Hus.
(3) L. c., t. III, p. 334-932.
(4) *Hist. de l'Église*, p. XXXIII.

JACQUES DE NISIBE (SAINT). Ce grand et saint évêque, un des fermes confesseurs de la foi catholique, fut une des principales gloires du premier concile de Nicée (325 apr. J.-C.). Il fut remarquable par la pureté de ses mœurs, par les grands miracles qu'il opéra et par son zèle ardent pour l'Église. Il laissa des écrits qui font partie des plus anciens et plus précieux trésors de la littérature arménienne ; on le nommait, dès son vivant, le *Grand*, ou encore *Eskon*, c'est-à-dire le *Sage*. Il naquit à Nisibe, la célèbre ville de Mésopotamie qui devint son siége épiscopal, vraisemblablement dans le dernier tiers ou le dernier quart du troisième siècle. Il était de race royale, car sa mère, Chosrowuhin, était femme de Tigrane, roi des Ephthaliens, et sœur d'Anaks, dont le fils fut S. Grégoire l'Illuminé (1). Jeune encore il se sentit poussé vers la solitude pour y vivre, dans la prière, la méditation et la mortification, en face du Seigneur, qu'il avait, dès son bas âge, appris à connaître et à aimer. La victoire qu'il remporta sur le monde et sur lui-même fut bientôt récompensée par le don de la prédication et celui des miracles. Avant d'être évêque il fit un voyage en Perse pour fortifier les néophytes dans leur foi ; il y convertit les infidèles et les pécheurs, émus à la vue de ses miracles, y propagea la discipline et la morale, et ramena des juges sans conscience à la pratique de la justice. Les services qu'il rendait chaque jour et la haute considération dont il jouissait partout le firent élire évêque de sa ville natale. Il s'était rendu digne d'ailleurs de cette haute charge par le courage héroïque avec lequel il avait subi les persécutions de Maximien, dont il portait les glorieuses cicatrices sur son corps. A la vie la plus austère il ajouta la plus scrupuleuse fidélité à remplir les saintes obligations de sa charge, prenant un soin particulier des orphelins, des veuves et des opprimés. Son zèle ne se bornait pas aux intérêts de son troupeau, il s'appliquait aux affaires de toute l'Église. Au concile de Nicée, dit Théodoret, il parut à la tête de toute la phalange des adversaires d'Arius, se rendit, l'année suivante, au concile d'Antioche présidé par S. Eustathe, et, dix ans après, assista de ses conseils le saint évêque Alexandre, à Constantinople, en soutenant en même temps de sa fervente parole le peuple assemblé pendant sept jours de prières publiques. Arius mourut subitement, et cette mort soudaine fut principalement attribuée aux prières de ces deux saints évêques.

Jacques, de retour à Nisibe, y bâtit une magnifique église, dont la beauté émerveilla tellement S. Milès, évêque de Suse, qu'à son arrivée en Assyrie il envoya à son saint ami une masse d'étoffes de soie pour servir à la pompe des cérémonies religieuses. Nisibe dut encore aux prières de son évêque d'être deux fois miraculeusement sauvé des mains de Sapor, roi de Perse, assiégeant la ville en 338 et en 350.

Jacques avait rendu un autre service à sa ville épiscopale, en y fondant une école dans laquelle il chargea le saint et célèbre Éphrem (1) d'enseigner la langue syriaque.

Après de longues années activement consacrées aux obligations de sa charge, S. Jacques mourut dans un âge fort avancé, sous le règne de l'empereur Constant ; il fut inhumé à Nisibe. Son corps continua à protéger la ville à laquelle il avait consacré sa vie. Lorsque les Persans conquirent Nisibe, les Chrétiens, en émigrant, emportèrent avec eux ces précieuses reliques.

Jacques laissa dix-huit opuscules sur diverses matières importantes relatives à la vie chrétienne. Il les composa à la

(1) *Voy.* GRÉGOIRE L'ILLUMINÉ (S.).

(1) *Voy.* ÉPHREM.

prière de S. Grégoire l'Illuminé, qui lui demandait de compléter ce qui lui manquait. « Apaisez, disait-il, ma faim par votre savoir, et calmez l'ardeur de ma soif par la fraîcheur de vos ondes. » Avant tout cet apôtre de l'Arménie demandait à être instruit sur la foi, désirant savoir « ce qu'elle est, quel est son vrai principe, comment elle fonde la doctrine, comment on peut la raffermir, quelles œuvres elle exige. » Ainsi S. Jacques traite, dans sa première leçon, de la foi, qu'il décrit, d'après S. Jacques, comme un édifice dont le véritable et ferme fondement est Jésus-Christ. Les autres leçons traitent du jeûne, de la charité, de la prière (et dans cette leçon se trouve ce passage important : « Les pécheurs ne sont pas purifiés s'ils ne reçoivent aussi le corps et le sang du Christ ; le sang expie le sang, le corps purifie le corps »), des âmes consacrées à Dieu, de la résurrection des morts, du combat spirituel des pasteurs, de la pénitence, de l'humilité.

Les leçons suivantes, sur la circoncision, etc., sont dirigées contre les Juifs, et sont moins intéressantes. Toutes furent publiées en arménien, avec une traduction latine, par Nicolas Antonelli, en 1756, à Rome. Galland en a tiré son édition de 1788, dans le cinquième volume de la *Bibliotheca Patrum*. L'original arménien fut publié, en 1824, à Constantinople, d'après ce que dit Neumann dans son *Histoire de la Littérature arménienne*, p. 19. On trouve des renseignements sur la vie de S. Jacques de Nisibe dans le *Philotheus* de Théodoret, au premier chapitre, et dans son *Hist. eccles.*, dans le Ménologe grec et arménien, dans la préface de Galland à son édition, dans Fleury, Butler, Stolberg.

Cf. Neumann, *Essai d'une hist. de la Littér. arménienne*, p. 18 et 19.

ZINGERLÉ.

JACQUES DE SARUG. Le plus grand et le plus célèbre des Pères de l'Église syriaque, après S. Éphrem, fut sans contredit Jacques de Sarug, surnommé Malphono (docteur). Il est presque toujours cité avec S. Éphrem dans les livres religieux des Syriens ; il est aussi appelé « la Flûte du S. Esprit, la Harpe de l'Église des croyants. » Il naquit, en 452 après Jésus-Christ, à Curtom, village sur l'Euphrate. En 519 il devint évêque de Batnæ en Mésopotamie, dans le district de Sarug, d'où son nom. Il mourut dès 521. L'Esprit-Saint, dit son disciple S. Grégoire, lui révéla les mystères des saintes Écritures. A l'âge de vingt-deux ans sa réputation était déjà si grande « que de tous côtés accourait la foule pour l'entendre. » Cinq évêques soumirent son enseignement à une enquête, durant laquelle il improvisa un discours en vers sur le char des chérubins vu par le prophète Ézéchiel. Il écrivit beaucoup, mais on n'a imprimé qu'un très-petit nombre de ses œuvres, par exemple l'*Apologie du grand stylite Siméon*, dans le deuxième volume des *Acta Martyr. Orient.* d'Étienne Évode Assemani, et des *fragments de ses Cantiques* dans les bréviaires syriens. On peut diviser ses discours et ses cantiques suivant que :

1° Ils développent des textes de l'Écriture ;

2° Célèbrent une fête, comme la Nativité du Christ ;

3° Font le panégyrique d'un saint ;

4° Chantent les défunts ;

5° Traitent de morale, par exemple de la pénitence, de la charité envers les pauvres.

Autant qu'on en peut juger par les fragments imprimés, il est parfois plus élevé que S. Éphrem ; mais, comme tous les poëtes syriaques, il tombe subitement à plat ou s'étend d'une manière fatigante.

Dans les *Accords de la lyre du Li-*

ban, publiés par Zingerlé, Innsbruck, chez Rauch, 1840, et dans les *Couronnes des jardins du Liban*, Villingen, 1846, on trouve un grand nombre des plus beaux poëmes et des plus belles prières de ce saint poëte syriaque. Son mètre de prédilection était le mètre de quatre syllabes trois fois répété.

Cf. Assemani, *Bibl. Orientalis*, t. I. Neumann dit, p. 173 de son *Hist. de la Littér. armén.*, que Nersès de Lampron, l'auteur le plus distingué parmi les Arméniens du douzième siècle, traduisit une partie des œuvres de Jacques de Sarug.

ZINGERLÉ.

JACQUES DE VITRY, célèbre prédicateur des croisades, écrivain, évêque et cardinal, naquit à Argenteuil, près de Paris, et quitta vers 1207 cette dernière ville pour se rendre dans le diocèse de Liége, où l'attirait la renommée de sainteté de Marie d'Oignies. Il en fut reçu avec bienveillance, et, d'après son conseil, entra dans le couvent des chanoines réguliers de Saint-Augustin, récemment fondé à Oignies. Il ne fut ordonné prêtre que sur les instances de Marie et des chanoines ses confrères, à Paris, entre 1212 et 1213. A son retour, Marie, lui prédisant son élévation à l'épiscopat, baisa pieusement, en esprit de prévision, la place qu'il avait occupée. Ils se distingua dès lors autant par sa piété que par son savoir. Il avait une éloquence naturelle. Marie, l'ayant remarquée, l'encouragea à profiter de ce don pour le salut des âmes, et obtint pour lui par ses prières une grâce telle que nul prédicateur de son temps ne l'égalait dans l'interprétation des saintes Écritures et l'influence qu'il exerçait sur les pécheurs. Marie d'Oignies, sur son lit de mort, durant les trois nuits qui précédèrent son décès, et qu'elle passa à chanter les louanges du Seigneur, se souvint de Jacques, vit d'une manière merveilleuse les luttes qu'il aurait à subir, les fautes qu'il pourrait commettre, et pria instamment Dieu de l'en préserver.

Elle mourut le 23 juin 1213. Jacques, qui avait assisté à ses derniers moments, se préparait précisément alors aux prédications qu'il devait entreprendre, à la demande du Pape Innocent III, en faveur de la croisade contre les Albigeois. Après avoir prêché pendant quelque temps à cette fin, il consacra sa parole aux intérêts des lieux saints. Enflammés par ses discours, beaucoup de Chrétiens prirent la croix. Il continuait sa mission avec succès à travers la France, lorsque les chanoines de l'Église de Ptolémaïs l'élurent évêque, et Jacques, encouragé par le Pape Honorius III, se rendit en Terre-Sainte. Là il s'intéressa d'une manière toute spéciale aux enfants sarrasins tombés au pouvoir des Chrétiens, acheta les uns, se fit faire don des autres, les baptisa et les confia à de saintes femmes ou à ses amis pour les instruire et les élever. Il assista au siége et à la prise de Damiette par les croisés. Quoiqu'il eût soin de rendre compte par écrit au Pape de l'état des affaires en Terre-Sainte, il vint deux fois en personne à Rome pour s'en entretenir avec le Saint-Père; il fut accueilli de la manière la plus honorable par le Pape et les cardinaux, surtout par le cardinal-évêque Hugues d'Ostie, plus tard Grégoire IX, qu'il délivra, au moyen d'une relique de la bienheureuse Marie d'Oignies, d'un esprit de blasphème qui nuit et jour agitait le pieux cardinal. Cependant Jacques, après la retraite des croisés de Damiette, et à la vue de la situation déplorable de la Syrie, voulut déposer ses fonctions; mais le Pape l'exhorta à persévérer en le consolant par l'espoir de la prochaine croisade que devait entreprendre l'empereur Frédéric II. A la seconde visite de Jacques à Rome, le Pape céda et

consentit à recevoir sa démission (1225). Jacques, heureux de cette autorisation, revint en toute hâte à Oignies, d'où il se remit à prêcher les Lorrains des environs, *late adjacentes Lotharingiæ regiones prædicatione sedula* (1). Durant son séjour au couvent il consacra, en 1226, la nouvelle église et fit la translation des ossements de la bienheureuse Marie d'Oignies.

L'année suivante, au mois de mars, le Pape Honorius III étant mort, l'ami de Jacques, le cardinal Hugues d'Ostie, monta sur le trône pontifical, sous le nom de Grégoire IX. Cette élévation attira puissamment Jacques vers Rome, où il se rendit en effet, au grand déplaisir de ses frères, les chanoines d'Oignies. Dès 1229 le Pape le créa cardinal et évêque de Tusculum. Cependant Jacques n'oublia jamais son premier couvent; il le soutint par des dons fréquents et ordonna que ses restes fussent déposés dans l'église du monastère. Les chanoines, de leur côté, se souvinrent longtemps de leur ancien collègue. Un de ces chanoines, qui écrivit le supplément à la vie de la bienheureuse Marie d'Oignies, et qui avait été l'ami d'enfance de Jacques, exprime vivement son chagrin de ce que Jacques, évêque-cardinal, adonné désormais à de paisibles études, honoré, chargé d'une foule d'affaires et jouissant de la confiance du Pape, ne peut plus appliquer son éloquence et son ministère à arracher les âmes des Lorrains aux embûches de l'enfer, ni offrir le spectacle d'un évêque qui, s'élevant au-dessus des honneurs de l'épiscopat, de la considération et des richesses, résiderait humblement parmi ses ouailles, *inter oves Beghinarum;* il le supplie de revenir à Oignies, afin que la Gaule, qui suffit à peine, malgré ses richesses, aux revenus de ses cardinaux, *amplitudine sua cardinalium reditibus vix sufficit*, jouisse enfin du spectacle d'un cardinal simple et sans pompe, *sine pompa inglorium.*

(1) *Supplem. ad Vit. S. Mariæ Oign.*

Jacques mourut à Rome le 1er mai 1240. Durant son long séjour en Terre-Sainte il avait réuni de nombreux matériaux pour son excellente histoire du royaume de Jérusalem. Il y ajouta, dans un deuxième livre, l'histoire contemporaine de l'Occident, et dans un troisième des suppléments au premier livre; le tout est connu sous le titre de *Historia orientalis*, ou *Historia orientalis et occidentalis.* Les deux premiers livres parurent, Helmstadii, 1587, Duaci, 1597; le premier et le troisième dans la collection des écrivains des croisades de Jacques Bongars, ambassadeur du roi de France, Henri IV, Hanau, 1611; le troisième a été publié par Gretser, *in Horto Crucis*, et Eckhart, *Corp. Hist. med. ævi.* Un troisième livre (tout différent du troisième livre des autres éditions, avec quatre *Lettres* importantes de Jacques au Pape Honorius III sur les affaires d'Orient) se trouve dans Martène, *Anecd.*, t. III, p. 267. Une autre *Lettre* de Jacques au même Pape se lit dans *d'Acheri, Spicil.*, ed. nov., t. III, p. 590, etc. Sur la préface de Jacques à son histoire, voir Basnage-Canis., t. IV, p. 27. Un autre écrit également précieux est la *Biographie*, faite par Jacques, de la B. Marie d'Oignies, dans les Bolland., le 23 juin. Une partie de ses discours parut à Anvers, 1575. SCHRÖDL.

JACQUES DE VORAGINE ou **VIRAGINE**, **VARAGINE**, archevêque de Gênes. Jean de Trittenheim prétend que Jacques reçut le surnom de Voragine (*vorago*, tourbillon) parce que, dans son extrême ardeur de savoir, il engloutissait, pour ainsi dire, tous les livres qui tombaient sous sa main; mais ce n'est qu'une assertion sans preuve. Il fut ainsi surnommé parce qu'il naquit en

1230 dans la ville de Viraggio, non loin de Gênes. En 1244 il entra dans l'ordre des Dominicains, et en 1267 il fut nommé provincial de Lombardie, moins à cause de sa science qu'à cause de son caractère exemplaire. Ses sermons étaient fort goûtés, ainsi que les cours de théologie qu'il faisait dans les couvents et les écoles de son ordre. Mais il rendit des services plus signalés encore en apaisant les longs différends qui divisaient les Génois et le Pape. En reconnaissance de ce service inappréciable il fut nommé archevêque de Gênes en 1292. Le chapitre l'élut à l'unanimité, et le Pape Nicolas IV confirma l'élection. Tant qu'il demeura sur ce siége important (il mourut en 1298) il fut le père des pauvres et des nécessiteux. Toutefois il ne perdait jamais de vue les autres obligations de sa charge. Ainsi, en 1293, il convoqua un synode provincial qui arrêta des mesures très-favorables à la discipline religieuse. Boniface VIII l'appela à Rome pour le mettre à la tête des négociations qui devaient empêcher la guerre d'éclater entre les Génois et les Vénitiens en 1295; ces négociations ne réussirent qu'imparfaitement; mais il est tout à fait faux que le Pape se brouilla avec Jacques, et qu'un mercredi des Cendres, au lieu de lui marquer le front en disant les paroles du rituel, il lui jeta les cendres à la figure en disant : *Memento, homo, quia Gibellinus es, et cum Gibellinis tuis ad nihilum reverteris*. Tout au plus cela peut-il être arrivé au successeur de Jacques, Porchett Spinola, qui était en mésintelligence avec Boniface.

Le principal ouvrage de Jacques est sa Légende des Saints, *Legenda Sanctorum*, dite la Légende dorée, *Legenda aurea,* à cause de la renommée dont elle jouit longtemps, ou *Historia Lombardica*, parce qu'elle renferme à la fin une histoire abrégée de la Lombardie. Cette légende, dont il existe plus de cent éditions et des traductions nombreuses, italiennes, françaises, espagnoles, anglaises et allemandes, renferme 177 chapitres, dont chacun traite d'un saint ou d'une fête, suivant l'ordre du calendrier ecclésiastique. Jacques s'en tint, pour faire sa légende, soit à des ouvrages historiques, comme l'*Historia tripartita*, soit aux traditions populaires; aussi sa légende renferme-t-elle beaucoup de choses qui ne peuvent soutenir la critique. D'abord il explique en général assez maladroitement le nom des saints; ainsi il déduit le nom de S. Denys de *Diana, quod est Venus, scilicet Dea pulchritudinis, et syos, quod est Deus, quasi pulcher Deo*, n. 167. On comprend facilement qu'il y est plus que de raison question de miracles, de visions célestes, d'extases et d'apparitions diaboliques, etc. Il en résulta que la légende de Jacques de Voragine perdit, au bout de trois cents ans seulement, il est vrai, toute l'autorité dont elle avait joui. Jean-Louis Vivès dit tout simplement que cette légende fut écrite *ab homine oris ferrei, cordis plumbei, animi certe parum severi ac prudentis*. Melchior Canus, George Vicélius et d'autres en ont porté le même jugement.

Il laissa en outre : *Sermones super Evangelia dominicarum totius anni, festa sanctorum totius anni, ac per quadragesimam integram, cum sermonibus de planctu beatæ Mariæ Virginis, et Mariale aureum de laudibus Matris Dei, alphabetico ordine digestum et in* 160 *sermones distributum*. Tous ces discours, plusieurs fois imprimés, eurent longtemps de l'autorité, mais ne répondent plus au goût moderne.

On prétend que Jacques fut le premier qui traduisit la Bible en italien (1);

(1) Sixt. Senens. in *Bibl. S.*, l. IV.

mais jusqu'à ce jour on n'a pas trouvé encore de manuscrit de cette traduction.

Enfin il faut citer encore sa *Chronique de Gênes*. Jacques y fait l'histoire de cette ville depuis sa fondation jusqu'à son temps ; outre la partie historique, elle renferme des considérations religieuses et politiques, ainsi que des prescriptions, par exemple sur la manière dont doivent être organisés les gouvernements, les cités, les affaires domestiques et la famille. Muratori en a extrait la partie historique et l'a introduite dans son grand œuvre.

Cf. Muratori, *Script. rer. Italic.*, t. IX, p. 6-56 ; Oudin, *Comment. de Script. eccles.*, t. III, p. 612 sq.; Cave, *Hist. litt. Script. eccles.*, t. II, p. 334 sq.; Schröckh, *Hist. de l'Égl.*, p. 28.

FRITZ.

JÆGER DE DORNHEIM. *Voy.* CROTUS.

JAËL (יָעֵל, JAHEL), femme de Haber le Cinéen, au temps des Juges. Haber s'était séparé de ses autres frères, fils d'Hobab, allié de Moïse au sud de la Palestine, et s'était fixé dans la tribu de Nephtali, non loin de Cédès (1). Comme il était resté en bonne intelligence avec le roi Jabin, qui opprimait Israël, Sisara, général des armées de ce prince, crut, après la perte de la bataille livrée près du Thabor, être en sûreté en se cachant dans la tente de Jaël. En effet elle l'accueillit et lui offrit du lait (de chameau, qui enivrait, suivant Josèphe) (2). Lorsqu'il se fut endormi elle lui enfonça un clou de sa tente (יָתֵד) à travers la tempe, et délivra ainsi Israël d'un ennemi redoutable. Les modernes ont généralement blâmé l'action de Jaël. On peut ne pas abonder dans ce sens quand on considère que la prophétesse Débora loue Jaël, *benedicta inter mulieres Jahel* (3), que les Pères de l'Église voient dans Débora la victoire remportée sur le diable par la synagogue, dans Jaël cette même victoire obtenue par l'Église (*quid est ista mulier plena fiduciæ nisi fides Ecclesiæ cruce Christi regna diaboli perimens?*) (1).

Il est vrai que le chant de triomphe de Débora a moins en vue l'acte même de Jaël que le résultat de son acte, qui est la délivrance du peuple de Dieu ; il est vrai aussi que des caractères d'ailleurs peu estimables, par exemple Assuérus, servent de types et de figures dans les choses de Dieu, et que l'Ancien Testament cite, sans les blâmer, des faits d'une moralité douteuse, comme la pluralité des femmes, la cruauté dans la guerre, etc. Mais on ne peut voir un assassinat et une violation de l'hospitalité dans le fait de Jaël qu'en oubliant que les rapports d'amitié entre Haber et Jabin avaient pu être rompus, et que Jaël, qui était Israélite, dut se sentir appelée à prendre part à la guerre sainte contre les ennemis de sa nation lorsque Débora s'adressa à la tribu de Nephtali, au milieu de laquelle elle vivait.

Sisara connaissait parfaitement les faits, et de là son hésitation devant la tente de Jaël (2), incertain qu'il était si l'ancienne amitié l'emporterait sur l'appel récent fait au nom de Dieu. Jaël sans doute accomplit son coup par la ruse (peut-être aussi la vue de l'ennemi endormi lui suggéra-t-elle seule la pensée de le tuer) ; mais la ruse est l'arme de guerre de la femme, et qui ne sait combien, même de nos jours, il est difficile de déterminer, entre des gens qui sont en guerre, jusqu'où la ruse est permise ?

Cf. Liguori, *Quid in bello justo liceat ;* Martini, *libro de' Giudici ;* Calmet, e Corn. a Lapide.

J. MAYER.

(1) *Juges*, 4, 11.
(2) *Antiq.*, V, 5, 4.
(3) *Juges*, 5, 6, 24-27.

(1) Orig., *Hom.* 5, *in Jud. Aug. contra Faust.*, XII, 32.
(2) *Juges*, 4, 18.

JAGELLON (JAGAL), *grand-prince de Lithuanie et roi de Pologne.* A dater du onzième siècle on voit apparaître dans l'histoire les Lithuaniens, peuple dont l'origine est la même que celle des Prussiens. Vraisemblablement tributaires jusqu'alors des Russes, ils s'affranchirent et obéirent à des chefs indigènes, jusqu'au moment où, au treizième siècle, un grand-prince se mit à leur tête. Dès lors ce peuple fit preuve d'une vigueur, d'une audace et d'une persévérance rares dans sa lutte sanglante et terrible contre les Russes, les Polonais et l'ordre Teutonique de Prusse. Il étendit sa domination de la Duna jusqu'au Dniester, du Niémen et du Bug polonais jusqu'aux sources du Dniéper et du Donetz, surtout sous les grands-princes *Witen, Gedimin, Olgerd* et *Jagellon*. Cette hostilité à l'égard de leurs voisins chrétiens, qui cherchaient à soumettre les Lithuaniens et à les convertir après les avoir subjugués, la barbarie et la cruauté natives de ce peuple lui rendirent la religion chrétienne odieuse et opposèrent d'immenses obstacles aux succès de la prédication évangélique. En outre le culte démonologique exerçait une grande influence sur lui ; les Lithuaniens adoraient, comme les Lettons et les Prussiens, Perkun, le dieu du tonnerre, le feu, les animaux et les arbres (1); punissaient de mort la négligence de ceux qui laissaient s'éteindre le feu sacré, entretenu dans toutes les localités considérables par des prêtres; infligeaient des peines cruelles à ceux qui endommageaient ou abattaient les bois et les bocages sacrés, qui n'honoraient pas les serpents et les lézards; immolaient des hommes, notamment les prisonniers, et brûlaient les serviteurs et les servantes avec le cadavre de leurs maîtres.

(1) *Voy.* IDOLES (culte des).

Cependant le Christianisme trouva accès auprès de *Mendog* (Mendowe), fils de *Ringold*, le premier grand-prince de Lithuanie en 1252. Mendog, peut-être plus par des raisons politiques que par conviction, se fit baptiser, et obtint le titre de roi du Pape Alexandre IV; mais il jeta bien vite le masque dont il s'était affublé et persécuta les Chrétiens. Son fils *Woischelg* (Wolstinik) reçut le Baptême du vivant de son père, fit un pèlerinage à Jérusalem, aux couvents du mont Athos, et se retira dans le monastère qu'il fonda aux bords du Niémen. Parvenu au trône de Lithuanie après l'assassinat de son père, en 1263, il imposa de force le Baptême à ses sujets; il finit par céder le trône de Lithuanie à son beau-frère *Schwarno*, prince russe et chrétien, qui régna fort peu de temps. Cependant tous ces événements firent faire fort peu de progrès aux Lithuaniens. Des jours plus heureux pour le Christianisme ne survinrent qu'avec le règne de *Gedimin* († 1340), qui peut être considéré comme le véritable fondateur du royaume de Lithuanie. Il bâtit la ville de Wilna, qui devint rapidement florissante, attira des artistes et des artisans chrétiens dans le pays, et leur accorda le libre exercice de leur culte, ainsi qu'aux Chrétiens de tous les rites, quoiqu'il ne fût pas Chrétien lui-même. Les Franciscains et les Dominicains furent autorisés à prêcher non-seulement parmi les fidèles des provinces conquises, mais au milieu des Lithuaniens idolâtres. Il avait l'intention d'embrasser lui-même la religion catholique, surtout, il est vrai, en vue d'obtenir la paix du côté de l'ordre Teutonique et de s'assurer avec son concours des conquêtes nouvelles.

Il exprima, dans une lettre au Pape Jean XXII, le désir d'entrer avec tout son peuple dans l'Église romaine, et demanda des légats. Jean XXII lui envoya en effet des légats munis des pou-

voirs les plus étendus, et d'une lettre adressée à Gedimin, dans laquelle le souverain Pontife lui garantissait son appui contre l'ordre Teutonique dès qu'il aurait reçu le Baptême. Gedimin s'était plaint d'être exposé au même danger que son prédécesseur Mendog, qui, après s'être converti, avait, à la suite des injustices de l'ordre Teutonique, apostasié. Mais, lorsque les légats arrivèrent auprès de Gedimin, ils le trouvèrent complétement changé dans ses dispositions (1).

Cependant Gedimin resta, sous certains rapports, enclin au Christianisme, et autorisa son fils et son successeur, *Olgerd*, à recevoir le Baptême. Olgerd, la terreur des Russes, ne demeura pas fidèle; toutefois, se repentant de son apostasie, il mourut couvert du froc monacal, en 1377. Quelques frères d'Olgerd reçurent également le Baptême ou firent mine de vouloir devenir Chrétiens, surtout dans les moments où ils se sentaient serrés de près par les chevaliers teutoniques ou par les Polonais. Olgerd n'empêcha pas ses fils de recevoir le Baptême, et sa seconde femme, mère de Jagellon, était une Chrétienne du rite grec. Toutes ces velléités chrétiennes n'avaient du reste pas grand poids, et on ne pensait pas à la conversion du peuple.

Après la mort d'Olgerd, ses onze fils, tous soldats vaillants, reconnurent leur frère Jagellon comme leur grand-prince, et c'est à lui qu'il était réservé d'introduire enfin le Christianisme en Lithuanie. Les Polonais avaient proclamé reine Hedwig, seconde fille de Louis, roi de Hongrie et de Pologne, à la condition qu'elle se conformerait aux désirs de la nation polonaise dans le choix de son époux. Hedwig, ornée de toutes les grâces du corps et de l'esprit, était l'objet de l'ambition de tous les princes de l'Europe. Elle avait été, encore enfant, fiancée ou du moins promise à Guillaume, archiduc d'Autriche. Jagellon demanda à son tour la main de la jeune reine, et il réussit auprès de la mère d'Hedwig, Élisabeth, et des grands de Pologne, surtout par sa promesse d'adopter la religion catholique romaine, de la propager dans ses États, d'unir la Lithuanie à la Pologne, et d'y introduire le droit polonais. Mais Hedwig, prévenue en faveur de Guillaume, et tenant Jagellon pour un païen rude et barbare, résista énergiquement; les envoyés de Jagellon eurent beau lui représenter que ce prince avait été, dès son bas âge, élevé dans des dispositions favorables à la religion chrétienne par sa mère, qu'il était résolu à devenir chrétien, à propager sa foi nouvelle dans son pays, qu'il était doué du plus noble caractère; tout fut d'abord inutile. Cependant, lorsqu'elle apprit à connaître de plus près ce prince énergique, elle se montra plus favorable aux vœux des Polonais. En 1386, le 14 février, Jagellon reçut solennellement le Baptême, dans la cathédrale de Cracovie, des mains de l'archevêque de Gnésen et de l'évêque de Cracovie, en même temps que plusieurs princes et nobles lithuaniens et deux de ses frères. Jagellon fut appelé Wladislas à son Baptême. Le même jour il célébra son mariage avec Hedwig, et le 18 février eut lieu son couronnement solennel en qualité de roi de Pologne. Avant de repartir pour la Lithuanie il y envoya quelques Frères minimes sachant la langue du pays, et, en 1387, il arriva lui-même avec sa jeune épouse, accompagné d'un grand nombre d'ecclésiastiques et de seigneurs de Pologne, à Wilna, où il tint, au commencement du carême, une grande diète, dans le but de décider les Lithuaniens à adopter le Christianisme. Les efforts de Jagellon furent infruc-

(1) *Voir* Raynald, *Annal. ecclés.*, ad ann. 1323, n. 19, 20; ad ann. 1324, n. 45-53.

tueux pendant plusieurs jours; il était injuste, pensaient les Lithuaniens, de renoncer aux institutions et au culte de leurs ancêtres. Alors Jagellon en vint à des mesures plus directes, fit éteindre le feu perpétuel, incendier les bois sacrés, renverser les temples et les autels, tuer les serpents et les lézards objets de leur culte idolâtrique. Les Lithuaniens virent, contre leur attente, que tous ces prétendus sacriléges restaient impunis; ils en tirèrent la conclusion que le Dieu des Polonais était plus fort que leurs divinités, et ils se déclarèrent disposés à recevoir le Baptême. Alors ceux qui voulurent être baptisés furent pendant quelques jours initiés à la connaissance du Symbole et de l'Oraison dominicale par des prêtres polonais et par Jagellon lui-même; puis l'on procéda à la cérémonie religieuse. Les princes et les personnages les plus distingués reçurent, ainsi que leurs familles, le Baptême en particulier. Jagellon, afin d'attirer le peuple, avait apporté de Pologne une masse de robes de laine blanche pour en faire cadeau à chaque catéchumène, et ce cadeau ne contribua pas peu à déterminer les Lithuaniens, du moment qu'ils avaient perdu confiance en leurs dieux. Le peuple accourut en foule à Wilna pour y être baptisé. On le distribua en grandes masses, et l'on donna à chaque groupe, suivant son sexe, le nom d'un saint ou d'une sainte. Cela fait, Wladislas Jagellon entreprit un voyage à travers toute la Lithuanie, et consacra une année à instruire les Lithuaniens, à leur apprendre le Symbole et l'Oraison dominicale, à servir d'interprète aux prêtres qui prêchaient, et à faire lui-même de nombreuses instructions. En même temps il construisit des églises, érigea des paroisses, et fonda à Wilna un siége épiscopal dont le premier pasteur fut André Vasellon, Minime remarquable par son talent de prédication et confesseur d'Hedwig.

La reine avait eu une grande part à tout ce qui s'était fait. D'un côté elle avait instruit solidement son mari des vérités du Christianisme et l'avait amené à s'approcher de la sainte table tous les jours de grande fête, ce qu'il ne fit plus que deux fois par an après la mort d'Hedwig; d'un autre côté elle l'encouragea à constituer de pieuses fondations, gratifia les nouvelles églises de vases sacrés, de livres liturgiques, et créa un collége spécial à l'université de Prague pour les étudiants lithuaniens. Le Pape Urbain VI, à qui Jagellon rendit compte des progrès du Christianisme en Lithuanie, lui en exprima toute sa joie dans sa réponse et subordonna l'évêché de Wilna directement au Saint-Siége.

Lorsque plus tard (1392) *Withold*, cousin de Jagellon, qui avait été baptisé avec lui à Cracovie et avait reçu le nom d'*Alexandre*, devint grand-prince de Lithuanie, sous la suzeraineté de Jagellon, celui-ci n'en continua pas moins à favoriser le Christianisme dans ses États paternels, et Withold, malgré ses projets et ses entreprises belliqueuses, ne perdit pas un instant de vue la propagation de la religion parmi ses sujets. Naturellement la conversion de beaucoup de Lithuaniens fut d'abord très-superficielle, et les mœurs et les usages des païens se conservèrent longtemps après leur conversion; mais il était tout à fait injuste de la part des Russes schismatiques de traiter de païens les néophytes lithuaniens, du reste comme tous les Chrétiens latins et Withold lui-même, dont cependant un assez grand nombre de Russes reconnaissaient la souveraineté. Les schismatiques, qui jusqu'alors s'étaient montrés si indifférents par rapport à la conversion des Lithuaniens, ne purent supporter que, dès le temps de Gedimin, la grande ac-

tivité des missionnaires de l'Occident eût posé une digue à l'invasion de l'Église gréco-russe parmi les peuples placés sous les princes lithuaniens, et leur irritation ne fit que s'accroître lorsqu'ils virent Jagellon, dès le commencement de la conversion des Lithuaniens, proclamer la religion catholique romaine loi de l'État, défendre les mariages entre les Chrétiens grecs et romains, et, de concert avec Withold, s'appliquer à faire rentrer les schismatiques dans l'Église romaine, trop souvent, il est vrai, par des moyens de contrainte (1).

Les chevaliers teutoniques avaient d'autres motifs pour adresser des reproches à Jagellon et à Withold. Qu'avaient donc fait, disaient-ils, et Jagellon et Withold pour le Christianisme ? Rien ou très-peu de chose, car les païens baptisés n'étaient Chrétiens qu'en apparence, et les Ruthéniens, qui avaient abandonné le schisme, n'étaient que des partisans extérieurs de l'Église romaine. Jagellon répondait, non sans quelque raison, qu'on pouvait plutôt adresser ces reproches aux chevaliers teutoniques, eux qui, depuis cinq ans, n'avaient rien fait pour la conversion des Samaïtes (Samogitie), et qui s'inquiétaient surtout de leur domination temporelle, tandis que lui, Jagellon, avait fondé en Lithuanie des cathédrales, des paroisses, des couvents, et que ses peuples, nouvellement convertis, pratiquaient sincèrement la religion chrétienne; qu'il n'y avait d'ailleurs que trop de restes de superstition en Prusse; que, quant à lui, s'il connaissait avec certitude ceux de ses sujets qui n'étaient Chrétiens qu'en apparence, et qui étaient restés attachés aux superstitions païennes, il ne le tolérerait pas; que c'était bien certainement la faute de l'ordre Teutonique s'il y avait encore tant de choses à regretter au point de vue de la foi dans ses États, attendu que jamais l'ordre ne lui avait laissé la tranquillité nécessaire pour s'occuper comme il l'aurait voulu des progrès du Christianisme.

Jagellon donna une nouvelle preuve de son zèle en accordant, en 1413, diverses immunités et priviléges aux grands et aux nobles Lithuaniens qui embrassèrent la foi catholique, à l'exclusion des païens et des schismatiques, priviléges que naturellement il concéda aussi aux églises et au clergé. C'est ainsi qu'à dater de 1413 le Christianisme fut formellement introduit par Jagellon et Withold dans la Samogitie, qui appartenait à la principauté de Withold et dont la population était d'origine lithuanienne. Déjà, il est vrai, en 1401, beaucoup d'habitants de la Samogitie avaient reçu le Baptême, alors que cette province appartenait encore à l'ordre Teutonique. Cependant, en masse, la Samogitie était restée païenne. La paix conclue à Thorn, en 1411, entre l'ordre Teutonique et Jagellon, fit passer la Samogitie sous le sceptre de ce dernier et de Withold, et ainsi la conversion totale de la province devint l'affaire de ces deux princes. Jagellon, accompagné d'un certain nombre de prêtres, fit, dans ce but, un voyage en Samogitie (1413), la parcourant en tous sens, comme il avait autrefois visité la Lithuanie, exhortant partout le peuple à renoncer au paganisme, à embrasser l'Évangile, protégeant le clergé, donnant lui-même l'instruction au peuple qui se pressait autour de lui. Comme les idoles de Samogitie n'offrirent pas plus de résistance que celles de Lithuanie, les conversions furent nombreuses, surtout dans la haute classe. Cependant une grande partie du peuple demeura attachée au culte des idoles. Jagellon, en quittant le pays, défendit formellement toute pratique païenne. La me-

(1) Cf. Theiner, *Situation récente de l'Église catholique des deux rites en Pologne et en Russie*, Augsbourg, 1841, p. 41-50.

sure la plus importante qui fut prise pour achever la conversion du pays fut l'érection de l'évêché de *Miedmiki*, en 1417. Le premier évêque fut *Matthias*, Allemand qui savait la langue du pays. En même temps on érigea, dans les douze districts de la province, autant de paroisses.

Dès lors l'œuvre de la régénération de ce peuple avança rapidement, malgré l'opposition très-vive qu'elle rencontra encore. Ainsi, par exemple, Withold se crut obligé de retirer la permission de prêcher, dans des districts encore païens, à un missionnaire nommé *Jérôme de Prague*, qui, dans son ardeur à extirper le paganisme, avait soulevé la population contre lui, et faisait craindre une émigration générale des païens exaspérés.

Pendant que les deux princes travaillaient ainsi à convertir les païens de la Samogitie, ils s'efforçaient d'un autre côté à ramener à l'Église catholique les schismatiques russes de leurs États et en général l'Église schismatique grecque (1). Il n'est pas étonnant dès lors qu'en 1416 le concile de Constance, dans sa session du 16 septembre, accueillît avec une grande bienveillance une lettre de Jagellon, dans laquelle il manifestait ces sentiments et demandait l'envoi de légats qui pussent achever d'organiser l'Église de son pays, et que plus tard le concile condamnât un écrit du Dominicain *Jean de Falkenberg*, dans lequel ce moine fanatique, poussé par l'ordre Teutonique et dans son intérêt, prêchait un soulèvement contre la nation polonaise et contre Jagellon (2).

Les Papes ne manquèrent pas non plus d'exprimer leur reconnaissance à Jagellon pour les services qu'il avait rendus à l'Église. Ainsi le Pape Martin V institua Jagellon et Withold vicaires du Saint-Siége dans leurs États (1). Ce Pape voyait en Jagellon l'unique prince qui eût la puissance et la volonté suffisantes pour vaincre les Hussites (2) ou pour les ramener pacifiquement à l'Église, et il lui accorda dans ce but l'autorisation de négocier avec les hérétiques, de même qu'à l'empereur Sigismond, qui ne pouvait venir à bout de ces sectaires opiniâtres. Mais, quoique Jagellon ait été parfois injustement soupçonné de favoriser la cause de l'hérésie bohémienne, quoiqu'il prît fortement à cœur de ramener les Hussites, qu'il fît à cette fin diverses tentatives, organisât des conférences religieuses et refusât même la couronne de Bohême, qui lui fut à plusieurs reprises offerte, par égard pour les droits de Sigismond, il se trouva, par suite des dispositions hostiles de l'ordre Teutonique et de l'empereur Sigismond lui-même, dans une situation politique telle, par rapport aux Hussites, qu'il ne déploya pas contre eux toute sa puissance, comme l'aurait désiré le Pape, et qu'en 1432 il accueillit même la demande qu'ils lui firent de les soutenir contre l'ordre Teutonique. Cette dernière circonstance le rendit notamment suspect, et il se vit dans la nécessité d'envoyer au concile de Bâle une ambassade polonaise chargée de le justifier aux yeux des Pères réunis.

Jagellon mourut le 31 mai 1434. A côté de grands défauts, que lui reprochait souvent, même avec exagération, l'intrépide Sbinko, évêque de Cracovie, dans son dévouement à l'Église, à la Pologne et à l'honneur du roi, Jagellon possédait d'éminentes qualités. Heureux à la guerre, doux envers les vaincus, fidèle à sa parole, observateur des traités, miséricordieux envers ses sujets, juste envers le mérite, sans envie et sans

(1) *Voir* Theiner, l. c.

(2) *Voir*, sur Jean de Falkenberg, Dlugossi, *Hist. Pol.*, 1719, t. I, p. 760. *Acta Conc. Const.*

(1) Raynald, *Annal.*, 1418, n. 19.

(2) *Voy.* Hussites.

orgueil, simple, droit et franc, propagateur zélé du Catholicisme, attirant par sa piété, ses œuvres de charité et de pénitence la bénédiction divine sur ses entreprises, Jagellon, malgré le côté obscur de son caractère, a conquis et mérité une glorieuse place dans l'histoire.

Il mourut en Chrétien fervent, après avoir reçu les sacrements de l'Église et avoir recommandé sur son lit de mort qu'on eût soin de réparer toutes les injustices qu'il avait pu commettre à l'égard de ses sujets. Il légua à l'évêque Sbinko l'anneau de mariage d'Hedwig, qu'il avait toujours porté, en lui demandant de se souvenir de lui dans ses prières et de lui pardonner les torts dont il était coupable. Hedwig était morte depuis le 17 juillet 1399. Cette pieuse reine, faussement accusée d'infidélité, avait été durement éprouvée d'abord; mais, ayant légalement prouvé sa parfaite innocence, elle vécut jusqu'à sa mort en bonne intelligence avec son mari, dont elle excita et soutint le zèle pour la conversion de la Lithuanie et la prospérité de l'Église catholique. Longtemps avant sa mort elle avait renoncé à toute pompe mondaine, prenant à tâche de se vaincre elle-même, versant les trésors de sa charité sur ses sujets malheureux, nourrissant son esprit de la lecture des saintes Écritures, des Pères de l'Église et de la biographie des saints, léguant à sa mort ses bijoux, sa garde-robe, ses meubles et toute sa fortune à la fondation et à la dotation de l'université de Cracovie.

Withold, le grand-prince de Lithuanie, était également mort avant Jagellon, le 27 octobre 1340. Le nom de la Lithuanie n'eut jamais autant d'éclat que sous son règne. Il avait conçu le projet de soumettre les Tartares; mais il échoua, comme le lui avait prédit Hedwig. Il mourut en professant hautement sa foi et après avoir reçu pieusement les secours de la religion.

Voir Kojalowicz, *Hist. Lith.*, P. I, Dantisci, 1659; P. II., Antw., 1669; Id., *Miscell. Lith.*, Vilnæ, 1650; Dlugossi, *Hist. Polon.*, Lipsiæ, 1711, l. 10 et l. 11; Raynald, *Annal. eccl.*, l. 17 et 18; Voigt, *Hist. de la Prusse*, Kōnigsb., 1827, t. III.; Strahl, *Hist. de la Russie*, Hamb., 1839, t. II; Theiner, *Situation actuelle de l'Église grecque et romaine en Pologne et en Russie*, Augsbourg, 1841; Lenfant, *Hist. de la guerre des Hussites.*

SCHRÖDL.

JAHN (JEAN), docteur en philosophie et en théologie, professeur de langues orientales et de l'Ancien Testament à l'université de Vienne, naquit à Tasswitz, en Moravie, le 18 juin 1750. Après avoir achevé ses études à Znaïm et à Olmütz, il entra dans l'abbaye des Prémontrés de Bruck, non loin de Znaïm, où il étudia la théologie et fit profession. Occupé d'abord du ministère pastoral, il fut bientôt rappelé dans son couvent pour y enseigner l'herméneutique biblique et les langues orientales, en même temps qu'il fut chargé des fonctions de vice-directeur du gymnase de Znaïm, jusqu'au moment où son couvent fut aboli, en 1784. Aussitôt après il fut appelé à Olmütz en qualité de professeur des langues orientales et d'herméneutique au lycée de cette ville. Sa réputation le fit passer, en 1789, à l'université de Vienne, où il enseigna les langues et la littérature orientales, l'introduction à l'étude de l'Ancien Testament, l'archéologie biblique, et, en outre, depuis 1803, la dogmatique. Il eut le mérite de faire faire en Autriche de notables progrès à l'étude des langues orientales et des sciences accessoires de la Bible, et ses nombreux écrits lui assurent une place durable parmi les savants qui se sont occupés des études bibliques. On ne peut nier que ses recherches le menèrent souvent trop loin, ce qui, à la fin de sa carrière, suscita

contre lui quelques voix qui mirent son orthodoxie en doute. Aussi, pour l'éloigner de l'enseignement public et récompenser ses incontestables services, fut-il nommé, en 1805, chanoine de l'église métropolitaine de Saint-Étienne de Vienne, et depuis lors il vécut dans la retraite, tout entier à ses travaux, jusqu'à sa mort, survenue le 16 août 1816.

Ses œuvres complètes, imprimées à Vienne, comprennent : *Introduction aux Écritures de l'ancienne alliance*, 1792, 2 vol. en 1 tome; 2e édition, très-améliorée, 1802-3, 2 vol. en 4 tomes; *Grammaire hébraïque pour les commençants*, 1792; *Grammaire araméique ou syro-chaldaïque*, 1793; *Grammaire arabe*, 1796; *Archéologie biblique*, 1797-1805; *Éléments de la langue hébraïque, avec un lexique hébraïco-allemand*, 1790, 2 vol.; *Chrestomathie chaldaïque*, tirée en grande partie de manuscrits, 1800; *Chrestomathie arabe*, 1802; *Lexicon Arabico-Latinum Chrestomathiæ Arabicæ accommodatum*, 1802; *Introductio in libros sacros Veteris Fœderis, in compendium redacta*, 1804; edit. II, 1814; *Archæologia biblica in compendium redacta*, 1804; edit. II, 1814; *Grammatica linguæ Hebraicæ. Editio retractata, aucta et in Latinum sermonem versa*, 1809; *Enchiridion hermeneuticæ generalis tabularum Veteris et Novi Fœderis*, 1812; *Appendix hermeneutica seu exercitationes exegeticæ* (*Vaticinia de Messia*), fasc. I, 1813; fasc. II, 1815.

Jahn publia aussi une belle édition du texte hébreu de l'Ancien Testament, avec une nouvelle division des chapitres et une collection de diverses leçons, aux frais de l'abbaye de Klosterneubourg, en 4 volumes, sous ce titre : *Biblia Hebraica. Digessit et graviores lectionum varietates adjecit Johannes Jahn. Sumptibus Canoniæ Claustroneoburgensis*, Viennæ, 1806. Cinq ans après la mort de Jahn, en 1821, parurent à Tubingue, chez Henri Laupp, les *Suppléments aux Œuvres théologiques de Jahn*, confiés à un de ses amis, et dont l'authenticité, d'abord mise en doute, a été constatée par le Dr Bengel, qui en a vu l'original manuscrit à Vienne, entièrement conforme à la version publiée. Ces suppléments renferment, outre plusieurs fragments épistolaires et cinq dissertations de moindre importance, une démonologie biblique, sous ce titre : *Que nous apprend la Bible des démons et des mauvais esprits?*

Cf. *Vindiciæ Joannis Jahn*, Lipsiæ, 1822.

SÉBACK.

JAÏR, יָאִיר. — I. Contemporain de Moïse, plus jeune que lui, fils de Ségub, appartenant par son aïeul paternel Hesron à la tribu de Juda, par le côté maternel à la tribu de Manassé (1).

Hesron, petit-fils de Juda, se maria à l'âge de soixante ans avec la fille de Machir, fils de Manassé, et donna ainsi naissance à une famille qui devait se trouver dans un rapport particulier avec les autres familles de la même tribu, et qui donne des lumières sur les bourgs de Jaïr (Havoth-Jaïr), dont il est souvent question (2). Ce furent surtout les fils de Machir qui propagèrent la tribu de Manassé et en formèrent les familles (3). On comprend facilement pourquoi la fille de Machir cherche à se faire compter parmi ces familles, n'ayant probablement pas pu trouver place pour ses enfants dans la tribu de son mari déjà âgé. Ainsi, par ce motif, son petit-fils Jaïr compte parmi les fils de Manassé (4),

(1) I *Paral.*, 2, 21-23.
(2) *Nombres*, 32, 41, et al.
(3) I *Paral.*, 7, 14-17. *Nombres*, 26, 29-34.
(4) *Nombres*, 32, 41. *Deutér.*, 3, 14.

quoique les Nombres (1) ne le citent point parmi les familles de cette tribu. Lorsque Galaad fut donné en partage à la moitié de la tribu, Jaïr, placé à l'avant-garde des plus valeureux, conquiert tout le district d'Argob, le royaume d'Og, jusque vers Gessur et Maacha, avec ses soixante villes ou bourgs, et il leur donne son nom, *Havoth-Jaïr*, bourgs de Jaïr(2); mais il ne demeure en possession que de vingt-trois, comme le marque nettement le livre des Paralipomènes (3), les autres ayant été assignés à Machir, c'est-à-dire à ses fils (Moïse dit la même chose) (4). Il est hors de doute que ces empiétements de la demi-tribu, que les autres considéraient comme intruse, les déterminèrent à prendre des précautions dans un cas semblable, dans celui des filles de Salphaad (5), car il leur fut défendu de se marier en dehors de la tribu de Manassé. Le nom de bourgs de Jaïr demeura attaché à ce district; on le trouve au temps des juges (6), des rois (7).

II. Après le temps de Gédéon, il y a un *Jaïr de Galaad* (par conséquent de la même contrée) qui est pendant vingt-deux ans juge d'Israël; il est remarquable par la bénédiction que Dieu accorde à sa famille et la considération dont jouissent ses enfants; le peuple citait proverbialement, et par un jeu de mots, les trente fils de Jaïr assis sur trente ânes, עֲיָרִים, qui étaient seigneurs de trente villes, עֲיָרִים, qui faisaient partie des soixante bourgs dont il a été question plus haut. L'ancienne dénomination se trouva confirmée par

(1) 26, 29.
(2) *Nombres*, 32, 41. *Deutér.*, 3, 14. *Josué*, 13, 30.
(3) I *Paral.*, 2, 21-23.
(4) *Deutér.*, 3, 13-15.
(5) *Nombres*, 36.
(6) 10, 4.
(7) III *Rois*, 4, 3. Sous Salomon.

un second fait remarquable. Du reste le texte ne dit pas que la dénomination soit nouvelle (1).

III. *Jaïr*, père de Mardochée, de la tribu de Benjamin.

IV. *Jaïr*, Ἰάειρος, chef de la synagogue de Capharnaüm, dont le Sauveur ressuscita la fille (2). S. Mayer.

JALOUSIE, passion qui fait rechercher la possession d'une chose ou d'une personne par des efforts vifs et profonds, auxquels s'associe l'inquiétude de perdre le bien possédé ou de le partager avec un autre. Cette inquiétude devient la source d'une disposition amère et d'une angoisse douloureuse; le jaloux, loin d'éviter, recherche avec ardeur ce qui cause son tourment. C'est dans la carrière de la gloire et dans le champ de l'amour que cette passion joue le rôle principal, et amoncèle ses plus cuisantes douleurs sur la tête de ceux qui, en perdant la confiance, s'imaginent en même temps avoir perdu le bonheur. Le plus souvent cette passion déplorable se mêle aux relations conjugales, et entraîne l'époux qui se croit outragé aux extrémités les plus affligeantes. L'époux jaloux soupçonne injustement la fidélité de sa compagne.

Dès qu'il y a des motifs réels de défiance, il n'est plus question de la jalousie proprement dite. C'est précisément parce que cette passion repose sur des fondements erronés, sur des motifs imaginaires et de vains soupçons, qu'elle est à la fois si déraisonnable et si cruelle. Quand le ver de la jalousie s'est fixé dans un cœur, il le ronge sans cesse, il mine toute confiance, trouble tout repos, engendre la haine et le désir de la vengeance. C'est à tort que quelques moralistes ont prétendu que la jalousie est la pierre de touche du véritable amour. Du moins l'amour chrétien, sans être aveugle devant des faits avérés,

(1) *Juges*, 10, 4.
(2) *Matth.*, 9, 18. *Marc*, 5, 22. *Luc*, 8, 41.

ne soupçonne pas vainement le mal; il n'est pas défiant, ombrageux, inquiet et agité; il ne se crée pas des fantômes, des malheurs imaginaires, des tourments chimériques.

Les nations peuvent être jalouses les unes des autres, elles peuvent lutter pour la prédominance, pour atteindre l'apogée de la puissance, de la gloire, de l'influence sur les autres peuples; l'histoire de l'humanité doit bien des pages désastreuses à cette jalouse rivalité politique. FUCHS.

JAMBLIQUE. *Voy.* NÉO-PLATONISME.

JAMBRÈS et **JANNÈS** étaient, suivant S. Paul (1), qui se conformait à la tradition judaïque, les deux magiciens égyptiens qui, plus que les autres, résistèrent à Moïse et s'efforcèrent d'imiter ses miracles (2). Le paganisme les connaissait aussi; Numénius, dans Eusèbe (3), nomme Ἰαννῆς et Ἰαμβρῆς; Apulée parle du magicien *Jannes;* Pline (4) cite *Jamnos* et place à côté de lui Moïse et Jotapes (Joseph ?). La Vulgate, en place de Jambres ou de Jamrès (le *b* comme dans Nembrod au lieu de Nemrod), lit, avec quelques manuscrits, *Mambrès* (les talmudistes ממרם ou ימברם) (on fait venir ce nom ou de l'égyptien, livre sacré, ἀμβρῆς, ou d'une corruption d'*Ambrosius*). En place de Jannès ou de Jamnès on trouve aussi Janis (יניס) (5), Jonos (יונוס) et Ἰωάννης (6), avec lequel il a quelque ressemblance quant au sens, suivant certains auteurs, tandis que d'autres le comparent à l'égyptien *goiane = gratiosus.* On peut voir le reste dans l'article APOCRYPHE (*littérature*). Ajoutons que suivant la tradition judaïque ils etaient fils (disciples) et serviteurs du prophète Balaam (1).

(1) II *Tim.*, 3, 8.

(2) Theod. *ad II Tim.* Greg. Naz., *Or.*, 1, les accuse surtout de vaine gloire et de forfanterie.

(3) *Præp.*, 9, 8.

(4) 30, 1.

(5) Pseudo-Jon., *Pesch. Arab.*

(6) *Cod. Ephr.*, יוֹחָנָי chez les Targumistes.

JAMNIA. *Voyez* JABNÉ.

JANOW (MATHIAS DE), un des précurseurs de Hus, était fils d'un chevalier de Bohême et un des clercs qui, durant leurs études à l'université de Prague, s'attachèrent à *Milicz* (2). Plus tard il étudia pendant six ans à Paris et y obtint le grade de maître ès arts, d'où lui vint le surnom de *Magister Parisiensis.* Il acheva son instruction en voyageant et en s'arrêtant plus spécialement à Nurenberg et à Rome. Une provision du Pape Urbain VI le nomma, en 1381, chanoine de Prague, et l'archevêque Jean de Janstein lui confia en même temps les fonctions de confesseur de la cathédrale. Il n'eut qu'un médiocre succès comme prédicateur; mais, écrivain actif et fécond, il composa une longue série d'écrits théologiques qu'il réunit plus tard, pour en faire un grand ouvrage, sous le titre de *de Regulis Veteris et Novi Testamenti.* Le tout n'a jamais été imprimé, et, suivant ce qu'affirme Palacky (3), il n'en existe plus de manuscrit complet. Cependant, ajoute-t-il, on pourrait recomposer le tout avec les parties qu'on en a. Elles formeraient un gros volume in-folio auquel conviendrait le titre de *Recherches sur le véritable et le faux Christianisme.* On n'a imprimé de tout cela qu'un traité, celui *de Abominatione in loco sancto;* il a été altéré dans l'impression, et faussement attribué à Jean Hus et mêlé à ses œuvres. En outre, Gieseler (4) prétend, avec beaucoup de vraisemblance, que le soi-disant livre de Hus *de Mysterio iniquitatis Antichristi* n'est qu'une partie du traité de Janow.

Janow lui-même soutient, dans la préface de son ouvrage, que la Bible offre

(1) *Nombres*, 22, 22.

(2) *Voy.* MILICZ.

(3) *Hist. de Bohême*, t. III, p. I, p. 175.

(4) *Hist. de l'Église*, t. II, p. III, p. 285.

des enseignements clairs et suffisants sur tous les points essentiels de la religion, et que, par ce motif, il a eu moins recours aux écrits des Pères; que son but principal est de distinguer ce qu'il y a d'essentiel dans le Christianisme de ce qui est de moindre importance, et d'y reconnaître *les lois* ou *les règles fondamentales de la foi;* qu'il en trouve quatre dans l'Ancien Testament, huit dans le Nouveau, lesquelles se rapportent moins aux dogmes qu'à la pratique des vertus chrétiennes. Il examine, d'après ces règles fondamentales, le Christianisme de son temps, et s'élève vivement contre tout ce qui n'a que l'apparence de la sainteté, contre un culte divin purement mécanique, etc.

Au bout de quelque temps Janow fut accusé :

1° D'attaquer le culte des images et des reliques;

2° De recommander la communion quotidienne aux laïques.

L'affaire fut portée devant le synode de Prague, en 1389; Janow se rétracta, reconnut le culte des saints comme salutaire, et promit de ne plus exhorter les laïques à la communion quotidienne. Plus tard Janow voulut aussi intervenir pour faire admettre le calice en faveur des laïques; mais, ses supérieurs le lui ayant défendu, il y renonça, déclarant qu'il se soumettait à la décision des autorités ecclésiastiques dans toutes ses croyances, ses opinions et ses actions. Ces paroles seules suffisent pour établir l'immense distance qui sépare Janow de Jean Hus. Toutefois on ne peut méconnaître que ce fut précisément Janow qui, en soulevant la question du calice, jeta un nouvel élément de discorde au milieu de la fermentation religieuse de la Bohême, et qui prépara ainsi la révolution du seizième siècle. Il mourut dans la force de l'âge, le 30 novembre 1394.

Cf. Palacky, *Hist. de Bohême*, III, 1, p. 173; Schröckh, *Hist. de l'Égl.*, t. XXXIV, p. 572; Jordan, *les Précurseurs de la doctrine de Hus,* Leipzig, 1846; Zitte, *Biographie des trois Précurseurs remarquables*, Prague, 1786.

HÉFÉLÉ.

JANSÉNIUS et **JANSÉNISME.** La doctrine chrétienne de la grâce, qui est si simple et si claire dans l'Église catholique, et qui a été formulée d'une manière si nette et si catégorique au concile de Trente, a toutefois été, à diverses époques, si diversement comprise, interprétée, obscurcie et défigurée par des théologiens portés aux singularités, qu'ils en ont fait une doctrine toute contraire à ce qu'elle est en réalité; que les uns ont nié la grâce, les autres la liberté; que les uns ont attaqué S. Augustin en l'interprétant faussement; que les autres s'en sont couverts comme d'un bouclier, tandis que ce Père est aussi éloigné des uns que des autres, et n'a jamais enseigné que ce qu'enseigne l'Église elle-même.

Ainsi, même après le concile de Trente, des théologiens catholiques se sont, sous ce rapport, rapprochés de la doctrine protestante si positivement condamnée; tels furent les deux théologiens néerlandais *Baïus* et *Jansénius,* dont les erreurs reçurent le nom de JANSÉNISME, comme leurs partisans furent appelés JANSÉNISTES.

Tandis que Baïus (1) s'était presque exclusivement renfermé dans les limites de la pure théorie et n'était guère connu hors du monde des savants, à dater de Jansénius on distingua deux directions dans le système des disciples de Baïus: l'une mystique, l'autre politique; la première prétendant fonder la vraie théologie, la morale éminemment chrétienne; l'autre se mêlant au mouvement des affaires de l'Église et de

(1) *Voy.* BAÏUS.

l'État; l'une, après avoir traversé Port-Royal, aboutissant aux extravagances des convulsionnaires et au schisme; l'autre, après avoir favorisé les empiétements des parlements et renversé l'ordre des Jésuites, préparant les révolutions de la fin du dix-huitième siècle.

CORNÉLIUS JANSÉNIUS (*Johann's-sohn*, *Jansen*), neveu de l'exégète du même nom (1), naquit en 1585 dans le village d'Acquòy, près de Leerdam, en Hollande. Son père était un ouvrier. Il fut élevé à Utrecht, puis à Louvain, où il fut admis au collége d'Adrien, qu'infectait l'esprit de Baïus. Un de ses condisciples, plus âgé que lui, *Jean du Verger de Hauranne* (2), sut lui inspirer un vif enthousiasme pour le système de Baïus. Du Verger était un fanatique, qui prenait facilement de l'ascendant sur ceux qui l'écoutaient. Amateur de paradoxes, il s'était plu, en 1609, à soutenir dans un opuscule que le suicide est permis dans certaines circonstances. Une étroite amitié se forma entre Jansénius et Du Verger, qui, ayant obtenu un canonicat dans sa ville natale, y attira Jansénius et l'y fit nommer professeur. Les deux amis profitèrent de leurs moments de loisir pour continuer leurs études théologiques, dont l'objet principal était la connaissance de S. Augustin. Cette vie de communauté intime cessa par le départ de Du Verger, qui obtint, vers 1620, l'abbaye de Saint-Cyran (3). Jansénius retourna à Louvain et y ouvrit, en 1617, un cours d'Écriture sainte. Il continua en même temps l'étude de S. Augustin, ayant en vue de justifier Baïus, d'ébranler et de couvrir de ridicule la dogmatique scolastique, maîtresse souveraine des écoles des Jésuites, en mettant en lumière la doctrine pure, authentique et vraie de S. Augustin sur la grâce, thème capital de la théologie à cette époque. Il répandait dès lors au moyen de ses amis le bruit qu'il publierait un jour des conclusions qui étonneraient le monde. Ayant fait, en 1621, une visite à l'abbé de Saint-Cyran, ils résolurent ensemble que Jansénius écrirait un ouvrage dogmatique, que Saint-Cyran ferait de son côté l'histoire de l'ancienne constitution de l'Église, et que les deux ouvrages seraient l'un par rapport à l'autre ce que l'âme est par rapport au corps. Mais, comme ils étaient convaincus que le livre dogmatique aurait le sort des écrits du malheureux Baïus, ils décidèrent que ce livre ne paraîtrait qu'après la mort de son auteur. En attendant, on devait former de solides athlètes, capables de soutenir la prochaine lutte et de faire triompher la sainte cause de la grâce. Tandis que Saint-Cyran recrutait des amis dans les Flandres, Jansénius profita d'un voyage qu'il fit à Madrid, dans l'intérêt de l'université de Louvain contre les Jésuites, pour sonder les esprits en France et en Espagne, tentative au milieu de laquelle il manqua de tomber entre les mains de l'Inquisition.

Florent Courius, évêque de Tuam, en Irlande, le P. de *Condren*, général des Oratoriens, en France, et beaucoup d'autres hommes pieux et savants se sentirent attirés vers ces deux hommes par le zèle qu'ils déployaient en faveur des mœurs, dans un temps où les guerres de religion avaient imprimé une immense perturbation à la moralité publique. Jansénius, recommandé par son pro-

(1) *Corneille Jansen*, né en 1510, † évêque de Gand en 1576, avait été promu à ce siége à son retour de Trente; on a de lui une *Concorde des Évangiles*, in-fol., des *Commentaires sur les Psaumes*, *les Proverbes*, *les Livres de la Sagesse*, *l'Ecclés.* et *les Évangiles*, tous en latin et généralement estimés.

(2) Né à Bayonne en 1581, † en 1642, auteur de la *Somme des fautes et faussetés contenues dans la Somme théologique du P. Garasse*, Paris, 1626, in-4°; du *Petrus Aurelius*, 1631.

(3) Située en Brenne (Loiret).

tecteur, l'archevêque de Malines, Jacques Boonen, fut, en 1630, nommé professeur d'Écriture sainte à l'université de Louvain. Le spirituel érudit fut bientôt regardé comme un des ornements de l'université, qu'il représentait avec habileté dans les fréquentes discussions théologiques que soulevaient les réformés. En 1635 il fit paraître son *Mars Gallicus*, satire dirigée contre les rois de France, et cette attaque en faveur de l'Espagne, alors en guerre avec la France, contribua à le faire appeler à l'évêché d'Ypres, dans les Pays-Bas, en 1636. Mais il occupa très-peu de temps ce siége, car il mourut dès le 6 mai 1638.

Deux ans après sa mort parut son ouvrage, quoique les Jésuites, qui connaissaient les erreurs de sa doctrine et en prévoyaient les tristes suites au point de vue de l'Église et de l'État, eussent cherché à en empêcher la publication. Il parut, avec l'approbation des autorités ecclésiastiques et civiles, sous le titre de AUGUSTINUS, *sive doctrina S. Augustini de humanæ naturæ sanitate, ægritudine, medicina, adversus Pelagios et Massilienses, tribus tomis comprehensa.*

Le premier livre est historique : c'est une exposition du pélagianisme ; le second traite *De gratia primi hominis et angelorum; de statu naturæ lapsæ; de statu puræ naturæ;* le troisième, *De gratia Christi Salvatoris.*

Nous allons emprunter à l'introduction du second livre : *De ratione et auctoritate in rebus theologicis*, quelques propositions qui feront connaître le point de vue général de l'auteur.

« Bien des auteurs, dit-il, ont présenté à la chrétienté, en place du Sauveur réel et vivant, une image fantastique, une vaine abstraction; mais nul n'a anéanti tout ce qu'il y a de vrai dans la doctrine chrétienne, nul n'a ravi au nom de Jésus sa force et sa fécondité, nul n'a desséché les racines de la foi autant que Pélage. Ce résultat est dû uniquement à la déplorable influence de la philosophie aristotélicienne. Cette philosophie s'est de nouveau glissée et nichée dans la théologie ; elle a engendré une *nouvelle scolastique*, aussi vide, aussi dépourvue de l'esprit chrétien que l'ancienne. Nul ne passe aujourd'hui pour théologien s'il ne s'est longuement occupé de dialectique et préoccupé de subtilités métaphysiques. La philosophie peut, sans aucun doute, servir à aiguiser le jugement ; elle est une utile gymnastique de l'esprit, mais elle ne suffit pas pour apprécier et comprendre les mystères divins. C'est la philosophie qui a soumis la grâce divine aux caprices de la volonté humaine, qui a reconnu l'empire de cette volonté sur toutes choses en nous et hors de nous, et en a fait le principe suffisant de toutes les bonnes œuvres, avant et après le Christ.

« La philosophie est la mère de toutes les hérésies ; la morale chrétienne elle-même a subi l'influence du moderne pélagianisme scolastique. Pour s'accommoder à la faiblesse humaine, elle a tellement élargi les consciences que les hommes n'ont qu'à devenir plus mauvais pour que la morale, suivant le mouvement, promulgue des règles nouvelles encore plus relâchées. Déjà tout est permis d'après ce principe qu'on peut suivre une opinion moins probable, en place de celle qu'on répute plus probable ou la seule vraie. Or que ne peut-on rendre probable? — Nous ne pourrons obvier à ces dangers de la scolastique qu'en nous en tenant aux principes qu'on doit considérer comme immédiatement révélés de Dieu par l'Esprit-Saint, ou provenant médiatement d'une révélation divine primaire ou secondaire, tels qu'on les trouve consignés dans l'Écriture sainte, dans les conciles, dans les écrits des saints Pères, et

tels que les propose l'Église catholique. Or aucun Père ne donne aussi purement l'exacte doctrine, le véritable esprit de l'Église catholique, que S. Augustin, ce vase d'élection, qu'on ne peut comparer qu'à S. Paul pour la profondeur avec laquelle il a pénétré les mystères divins et la plénitude de charité avec laquelle il en a parlé, ce théologien sublime, dont la science profane et sacrée surpasse celle de tous les Pères, et qui seul a fait l'immense réputation de S. Thomas d'Aquin. Mais, hélas! combien on l'a rendu méconnaissable! Appliquant comme critérium de toute vérité leur théologie, qui n'est qu'une compilation de principes de philosophie païenne, ces docteurs s'imaginent à chaque pas qu'ils vont convaincre d'erreur le plus grand des Pères de l'Église. Quant à moi, qui, amené à consulter ce grand théologien par mon enseignement universitaire, lui ai consacré vingt années d'études continues, qui l'ai lu vingt fois, pour rétablir, dans son ensemble vivant, sa doctrine mise en pièces dans les écrits des scolastiques, je ne puis m'étonner assez de la manière dont on a altéré la portée de ses paroles, le sens de ses pensées, et dont on lui a prêté des opinions qu'il a dix fois réfutées. Découvrir la vérité, la découvrir surtout dans la doctrine cardinale de la grâce, me semble le plus grand service qu'on puisse rendre de nos jours à la cause du Christianisme. »

Tel est le point de vue général de Jansénius, qui toutefois, à la question qu'il se pose : Durant les ténèbres que la scolastique a jetées sur la vérité chrétienne, l'Église a-t-elle perdu la conscience de cette vérité? — répond, d'une manière aussi catholique qu'indulgente : « Autre chose est de posséder une vérité dans la foi catholique, autre chose d'avoir une opinion sur un point quelconque. Certainement il y a peu de scolastiques, il n'y a peut-être pas un de ceux qui ont avancé des propositions contraires à S. Augustin, qui les ait enseignées comme articles de foi (et c'est ce que ne fait encore aujourd'hui aucun scolastique); ils ne les ont avancées que comme des opinions, avec la résolution de les abandonner ou de les amender s'il était démontré que la sainte Écriture, ou les conciles, ou les souverains Pontifes enseignent autre chose. Ainsi non-seulement l'Église entière est libre de toute erreur, mais encore aucune de ses parties, en aucun temps, n'a erré dans la foi. »

La doctrine de Jansénius, *sur la Grâce,* se résume de la manière suivante :

« Dieu, en tant qu'amour, c'est-à-dire en tant qu'il est l'Être qui se donne lui-même, dut créer le premier homme parfait, comme les anges, et, tel que non-seulement il était innocent, tout en ayant des dispositions au mal, mais qu'il était positivement pur, bon et saint, ou bienheureux. Telle est la *grâce originaire ;* elle est, par conséquent, *naturelle* à l'homme; elle lui est donnée *essentiellement* avec et par sa *création*, et non par surcroît, *donum superadditum*, comme disent les docteurs scolastiques. La liberté de l'homme n'était pas non plus à son origine vacillante entre le bien et le mal ; elle était une liberté positive, consistant en une subordination volontaire de l'âme à Dieu; car celui qui aime se subordonne de lui-même à ce qu'il aime. La liberté était la pleine possession de soi-même, la pleine puissance personnelle de l'homme, unie à la force qui accomplit; elle était dans l'homme l'image et la ressemblance de Dieu, qui dit, et la chose est. »

Mais comment, d'après Jansénius, la volonté, qui, originairement, ne trouvait en elle aucune contradiction née d'un désir illicite, en vint-elle au péché? Jansénius ne peut nier que dans son

système la cause de la chute ne soit en Dieu, lorsqu'il dit : « La ressemblance avec Dieu tenta l'homme, qui voulut n'obéir, comme Dieu, qu'à lui-même ; mais une liberté originairement si excellente ne pouvait se détériorer que peu à peu ; de l'amour de lui-même, comme ce qu'il y avait de plus parfait après Dieu, il en vint d'abord à l'amour de la créature placée sous l'homme. Le péché a *troublé*, *ravagé* la nature humaine ; l'homme est devenu ignorant ; il n'a plus connu le commandement naturel de Dieu ; il a succombé à la concupiscence. Sa liberté n'est plus que formelle ; il n'a plus la force de faire ce qu'il veut ; il ne résiste au péché que par crainte, par orgueil ou par concupiscence ; il ne sait plus opposer au péché que le péché même. Fait-il du bien : il ne le fait pas voulant le bien.

« Cet état, qui s'est propagé dans l'humanité, ne pouvait être aboli que par la grâce de Jésus-Christ. Par la grâce, un principe divin et salutaire, *gratia medicinalis,* s'introduit dans la vie de l'humanité, délivre la volonté esclave et lui rend la force d'agir. La grâce agit avec une *puissance irrésistible,* elle est *toujours victorieuse.* Elle détruit la volonté arbitraire, la liberté apparente, née après la chute originelle, mais non la vraie liberté ; car elle est elle-même la liberté, l'opposé de toute contrainte extérieure. Quand l'Écriture parle d'une grâce qui est inefficace, ce n'est pas la grâce suffisante de l'École, *gratia sufficiens,* mais une sorte de grâce moindre, une excitation à la grâce, un léger souffle de grâce, *gratiæ lenis afflatus,* qui produit une velléité encore faible pour le bien, *velleitas.* »

La grâce n'a donc pas été accordée à tous en Jésus-Christ ? — Jansénius répond d'une manière péremptoire et négative : « Si Dieu l'avait voulu, cela serait ; mais si Dieu ne l'avait voulu que conditionnellement, en ayant égard à la volonté humaine, la grâce n'agirait plus librement. Quand il est dit : Dieu veut que *tous* les hommes soient sauvés, ce mot *tous* ne se rapporte pas aux individus, mais aux communautés, aux masses, à l'ensemble des Juifs, des païens, des esclaves, des hommes libres, des adultes, des enfants ; dans *toutes* ces masses il y a des individus sauvés ; quelques-uns sont prédestinés au salut, et c'est pour ceux-là seulement que le Christ est mort. »

Jansénius ne vit pas que, la doctrine suivant laquelle la grâce n'est pas toujours donnée ayant pour conséquence pratique que celui qui a succombé à la tentation du mal n'avait précisément pas la grâce dans ce moment, cette doctrine attaquait la morale dans sa racine tout autant que le probabilisme qu'il reprochait aux Jésuites. Jansénius ne put pas non plus soutenir rigoureusement le mérite des bonnes œuvres. Enfin le dogme de la sainte délectation, *delectatio,* qui, comme action de la grâce, comme justice, est non une habitude, *habitus,* un *acte* de l'âme, mais l'entrée de Dieu même en nous, frise le panthéisme. Enivré de cette délectation, et toutefois la repoussant dans un éloignement infini comme le don d'un petit nombre d'élus, ses partisans pensaient qu'il fallait refuser l'absolution et la sainte communion à tous ceux qui ne faisaient pénitence que par crainte des peines de l'enfer, qui avaient l'*attrition,* et non la *contrition* (quand le sait-on ?). Il faut, disaient-ils, que la créature qui ne veut pas pécher en recevant le Pain du ciel attende l'appel de Dieu. Cette dernière conséquence de la doctrine janséniste des sacrements fut la première par laquelle le jansénisme prétendit démontrer sa piété et sa dévotion.

En effet, après que Saint-Cyran, ainsi qu'il en était convenu avec son ami, eut fait paraître son *Pierre Aurélius,*

apologie de la puissance épiscopale, qu'il cherchait à gagner par là à sa cause, il parvint, grâce à l'intervention de *Sébastien Zamet,* évêque de Langres, à pénétrer dans le couvent des religieuses de *Port-Royal des Champs,* près de Paris (1). L'abbesse de Port-Royal, *Angélique Arnauld,* qui est dépeinte par S. François de Sales, son confesseur, comme une âme dont la vivacité naturelle procédait toujours par saccades, fut en peu de temps tellement enchantée de la nature sérieuse et mystique de l'abbé de Saint-Cyran qu'elle crut que la douceur de son dernier confesseur, l'évêque de Langres, la précipitait de plus en plus dans le péché. La mère Angélique fut une importante conquête pour la grande cause, qui gagnait avec elle toute la famille si considérée des Arnauld, dont on disait que leur second péché originel était la haine qu'ils avaient vouée aux Jésuites. La mère Angélique était la fille d'*Antoine Arnauld* (2), avocat au parlement, connu par ses philippiques contre les Jésuites (vers 1594). Après sa mort (1626), sa femme et plusieurs de ses filles, et plus tard les cinq filles de son fils aîné *Robert,* entrèrent au couvent de Port-Royal. Bientôt d'autres membres de la famille imitèrent l'exemple de leurs parentes; *Antoine Lemaistre,* petit-fils de l'avocat au parlement, un des orateurs les plus renommés de son temps, conseiller d'État depuis vingt-huit ans, « touché de la grâce, » abandonna sa brillante carrière pour faire pénitence sous la direction de Saint-Cyran; il en fut de même de son frère *SimonSéricourt* (1638), d'*Isaac de Sacy,* de *Robert Arnauld,* après la mort de sa femme, enfin d'*Antoine Arnauld,* surnommé le *Grand Arnauld,* le plus jeune des fils de l'avocat au parlement, celui qui, de toute la famille, avait le plus de talent, qui avait hérité de toute la haine de son père contre les Jésuites, et qui, par son éloquence, son savoir et l'énergie de son caractère, devint le chef des Jansénistes. Les religieuses de Port-Royal des Champs étant venues habiter *Port-Royal de Paris* (1), tous ces hommes remarquables s'établirent dans le couvent des religieuses de Port-Royal des Champs, et furent bientôt suivis d'autres personnages partageant leurs goûts de retraite et d'é-

(1) Abbaye de religieuses bernardines ou de l'ordre de Cîteaux, située près de Chevreuse (Seine-et-Oise), à 25 kilom. S.-O. de Paris, fondée par Odon de Sully, évêque de Paris en 1204. En 1647 les filles de saint Bernard s'associèrent à l'institut de l'Adoration perpétuelle du mystère de l'Eucharistie, et joignirent à leur nom celui de *Filles du Saint-Sacrement.*

C'est à partir de 1636 que Port-Royal des Champs, abandonné par les religieuses, servit de retraite à de savants solitaires.

(2) ANTOINE ARNAULD, avocat général de Catherine de Médicis, originaire de Provence, eut pour fils :

ANTOINE ARNAULD, né en 1560, † 1619, avocat au parlement, conseiller d'État sous Henri IV; il se maria avec *Catherine Marion* et en eut 22 enfants, dont les plus célèbres sont :

1° ARNAULD D'ANDILLY (*Robert*) (1589-1674), traducteur des *Confessions de S. Augustin,* de *Josèphe,* etc., qui se retira à Port-Royal des Champs après avoir eu 9 enfants, dont le plus connu est *Simon Arnauld,* marquis *de Pomponne,* ministre des affaires étrangères (1671-79 et 1691), et dont 5 filles entrèrent à Port-Royal;

2° HENRI, le deuxième de ses fils, évêque d'Angers, † 1692;

3° ANGÉLIQUE, qui se retira avec 4 sœurs à Port-Royal des Champs, dont elle fut abbesse (1591-1661);

4° ANTOINE, le vingtième enfant, docteur en théologie, dit le *Grand Arnauld,* auteur du livre de *la Fréquente Communion,* de *la Perpétuité de la Foi* (1612-1694), etc., mort en exil;

5° CATHERINE, mariée à Isaac Lemaistre, maître des comptes, dont elle eut :

a. Antoine Lemaistre, avocat au parlement (1608), † 1658 à Port-Royal;

b. Louis-Isaac Lemaistre de Sacy, ou plutôt *Saci,* qui n'est que l'anagramme d'Isaac, traducteur de la *Bible* (1613-1684).

(1) Rue de la Bourbe (aujourd'hui rue de Port-Royal). En 1814 on en a fait l'hospice de la Maternité.

tude, et leurs opinions théologiques. Le *P. Singlin*, confesseur des religieuses après la mort de Saint-Cyran, le médecin *Hamon*, les ducs de *Luynes* et de *Liancourt, Pascal, Nicole, Lancelot* étaient en rapport intime avec les solitaires de Port-Royal. La règle de ces solitaires était fort sévère. On se levait à trois heures du matin. Après la prière commune tout le monde baisait la terre en signe d'humilité; on écoutait à genoux un chapitre de l'Évangile et un autre des Épîtres, et l'on y ajoutait une prière. On consacrait deux heures avant et après midi au travail des mains dans les jardins et les granges environnant le couvent. On y voyait des ducs mener la charrue, tresser des corbeilles, bâtir des cellules. L'école de Port-Royal devint surtout célèbre sous la direction de *Lancelot* (1), et son pensionnat fut très-fréquenté.

Saint-Cyran avait interdit à ses ouailles la fréquente communion et avait habitué les religieuses à *être affamées du Sacrement*. Les religieuses, entrant de plus en plus dans l'esprit de leur directeur, s'humiliaient, courbaient le front, se frappaient la poitrine, se prosternaient, et, jusqu'à leur lit de mort, restaient affamées de la Communion, qu'elles n'osaient recevoir. Ce genre de vie extraordinaire et diverses paroles excentriques de Saint-Cyran décidèrent le cardinal de *Richelieu* (1638), sans qu'il y eût rien de politique dans la mesure qu'il prit, à faire enfermer le confesseur, qu'il appelait un Biscaïen au sang brûlé, et à ordonner une enquête dans le couvent. L'orgueil de Saint-Cyran éclata dans toute sa violence à cette occasion. Il ne fut rendu à la liberté qu'à la mort du cardinal de Richelieu (1642), mais il mourut peu de temps après, en menaçant les Jésuites de laisser après lui douze hommes autrement forts que lui. Il avait surtout en vue Antoine Arnauld, qui avait ouvert, en 1642, la guerre contre les Jésuites par son traité *de la Fréquente Communion*, avec l'épigraphe : *Sancta Sanctis*. Arnauld, dans ce traité, arrivait à cette conclusion que nul ne peut s'approcher de la sainte table si la grâce ne l'attire par son invincible puissance, s'il n'a renoncé par une pénitence parfaite à toute pensée terrestre. Celui-là seul qui sent en lui une ardente dévotion, et, semblable à l'aigle, peut s'élancer vers Dieu dans un saint enthousiasme, est digne de s'approcher de la table sainte, destinée aux aigles et non aux corneilles. Il reproche vivement aux Jésuites d'appeler à cette table sacrée tous les enfants du siècle. Le savant docteur de Sorbonne ne savait pas que les Jésuites avaient, comme lui, écrit contre les abus de la communion fréquente; que le Jésuite espagnol *Salasar*, tout comme le Chartreux espagnol *Antoine Molina*, avaient depuis longtemps dit ce qu'il fallait à ce sujet, déclarant qu'il n'était pas nécessaire qu'on fût un saint pour recevoir la communion quotidienne, à laquelle il fallait, dans tous les cas, être autorisé par son confesseur; que la préparation nécessaire et suffisante était l'absence de tout péché mortel; que, du reste, plus les dispositions étaient parfaites, plus la communion était fructueuse. Le traité d'Arnauld n'était qu'un prélude du grand combat qui s'ouvrit sur l'*Augustinus* de Jansénius, quoique Urbain VIII, dans la bulle *In eminenti*, de 1642, eût in-

(1) *Claude Lancelot*, né à Paris en 1615, entra à Port-Royal en 1638, et mourut en exil, à Quimperlé, en 1695. On a de lui : *Nouvelle Méthode pour apprendre la langue latine* (connue sous le nom de *Grammaire latine de Port-Royal*), 1644-1656; *Nouvelle Méthode pour apprendre la langue grecque*, 1655-1678; *le Jardin des Racines grecques*, 1657 (faite avec de Sacy); la *Grammaire générale et raisonnée*, 1660-1676, d'après les idées d'Arnauld, tous ouvrages restés classiques.

terdit toute discussion sur le livre de Jansénius, qui renfermait les erreurs de Baïus déjà censurées. Le gouvernement hésita en Belgique à approuver la Bulle, la Sorbonne éleva vingt-quatre objections contre elle. En 1644 parut l'*Apologie de l'Augustinus* par Antoine Arnauld. Alors *Carnet*, syndic de la faculté de théologie de Paris, fit une démarche décisive en soumettant à l'examen de la faculté les sept propositions suivantes, qui concernaient Jansénius, quoiqu'il ne fût pas expressément nommé :

1. Quelques commandements de Dieu sont impossibles à des hommes justes qui veulent les accomplir et qui font à cet effet des efforts selon les forces présentes qu'ils ont; la grâce qui les leur rendrait possibles leur manque.

2. Dans l'état de nature tombée on ne résiste jamais à la grâce intérieure.

3. Dans l'état de nature tombée, pour mériter ou démériter l'on n'a pas besoin d'une liberté exempte de la nécessité (intérieure); il suffit d'avoir une liberté exempte de coaction ou de contrainte (extérieure).

4. Les Semi-Pélagiens admettaient la nécessité d'une grâce prévenante pour toutes les bonnes œuvres, même pour le commencement de la foi; mais ils étaient hérétiques en ce qu'ils pensaient que la volonté de l'homme pouvait s'y soumettre ou y résister.

5. C'est une erreur semi-pélagienne de dire que Jésus-Christ est mort et a répandu son sang pour tous les hommes.

6. L'Église a cru autrefois que la pénitence sacramentelle secrète ne suffisait pas pour les péchés secrets.

7. La crainte naturelle est une disposition suffisante pour recevoir la communion.

Les deux dernières propositions ne furent pas examinées. Comme la décision de la faculté n'était pas douteuse, soixante partisans de Jansénius soumirent au parlement, ces questions, qui étaient du ressort purement ecclésiastique. Ce fut la première fusion de l'affaire du jansénisme avec des causes qui étaient soumises au parlement et le commencement de son importance politique toujours croissante.

La faculté voulant, dans l'esprit de la bulle d'Urbain VIII, éviter de réveiller l'attention du public, ne prononça pas son jugement et aima mieux s'adresser à l'assemblée du clergé réuni à Paris en 1650, assemblée à la suite de laquelle quatre-vingt-cinq prélats demandèrent à Innocent X un jugement catégorique sur les cinq propositions énoncées ci-dessus. Après avoir entendu à Rome des membres du parti janséniste, le Saint-Père proclama, par sa bulle *Cum occasione* (1653), les cinq propositions hérétiques. La bulle fut reçue en France et en Belgique : on y vit la fin du jansénisme, qui par son rigorisme moral s'était fait des adhérents assez nombreux parmi le peuple.

Les Jansénistes, condamnés, se tirèrent d'affaire en inventant la distinction *du fait* et *du droit*. Sans doute, disaient-ils, l'Église a le droit de décider si une doctrine est catholique ou non, et tout Catholique doit se soumettre à sa décision; mais elle peut se tromper dans la recherche qu'elle fait pour savoir si telle ou telle erreur se trouve réellement dans tel ou tel écrit et si elle a bien compris le sens d'un auteur. Ainsi les cinq propositions condamnées étaient certainement hérétiques, mais elles ne se trouvaient ni quant aux expressions, sauf la première, ni *quant au sens*, dans les écrits de Jansénius.

Tandis que le parti cherchait ainsi à lancer une simple question ecclésiastique dans le vaste champ de l'exégèse scientifique; tandis que, pour garder ses charges et ses dignités, et passer toujours pour catholique aux

yeux du peuple, il faisait violence à la conscience morale par le principe du *silence respectueux*, qu'il prétendait suffire dans les décisions de l'Église, telles que celle dont il s'agissait en ce moment, *Pascal*, publiant ses *Lettres écrites par Louis Montalte à un provincial de ses amis* (*Lettres provinciales*, 1656), attaquait la morale prétendue relâchée et mondaine des Jésuites.

Les facultés extraordinaires que Pascal avait révélées de bonne heure avaient décidé son père, premier président de la cour des aides de Clermont, à donner sa démission et à se consacrer exclusivement à l'éducation de son fils. Pascal, tout jeune encore, avait trouvé par lui-même une partie notable des propositions d'Euclide et publié un ouvrage de mathématiques qui lui valut un nom immortel. Son ouvrage apologétique du Christianisme, intitulé *Pensées sur la Religion*, n'est pas moins remarquable par le génie de l'auteur que par sa loyauté. L'hostilité à l'égard des Jésuites fit de Pascal un ami de Port-Royal, quoiqu'il ne fît point partie de la société des solitaires. Ses trois premières lettres traitaient de la distinction janséniste du fait et du droit, et du renvoi d'Arnauld de la Sorbonne, opéré par les Jésuites. Pascal sut, avec un art infini et un style qui fit époque dans la langue française, présenter au public la question dogmatique comme une simple dispute de théologiens, comme un simple résultat de la haine contre le grand et patient Arnauld, et sut complétement donner le change sur la controverse en elle-même. Les yeux seuls, disait-il, jugent valablement des faits, comme la foi seule des choses surnaturelles. Peut-on, par conséquent, accuser Arnauld d'audace quand il nie ce qu'il n'a pas vu de ses yeux ? Après l'extraordinaire sensation que produisirent dans toute la France les trois premières lettres de Pascal, il se mit, dans les douze lettres suivantes (12-15), à attaquer la morale des Jésuites, leur probabilisme, leur habileté à dénigrer leurs ennemis, etc. « Vous vous sentez atteints (1) par une main invisible, qui découvre vos erreurs au monde entier. En vain vous pensez m'attaquer dans ceux auxquels vous me croyez uni. Toute votre influence sera vaine contre moi. Je n'espère rien du monde, et je ne crains rien. J'échappe ainsi à tous vos lacets. On a chassé des gens de la Sorbonne, mais cela ne me chasse pas de ma chambre (Pascal avait loué une chambre dans un hôtel placé en face du collége des Jésuites et des presses clandestines répandaient ses lettres). Je suis fermément résolu de pousser les choses aussi loin que Dieu m'en fera sentir l'obligation... »

Du reste, les lettres de Pascal ne prouvent pas une étude exacte des moralistes qu'il attaque, qu'il paraît n'avoir connus que par des passages isolés de leurs écrits. Partant de cette connaissance imparfaite des choses, il était d'autant moins embarrassé dans ses attaques contre l'ordre et dans les antipathies qu'il soulevait contre lui. (Nicole, qui appartenait également aux défenseurs anonymes de Port-Royal, traduisit les lettres de Pascal en latin, sous le nom de Wendroc.)

Les Jésuites refusèrent de répondre, et répétaient seulement çà et là que tout ce qui provenait de l'atmosphère de Port-Royal était jugé. Ce ne fut qu'au bout de quarante ans que le Père G. Daniel, Jésuite, publia une *Réponse aux Lettres provinciales*, Bruxelles, 1696. Les lettres de Pascal eurent pour résultat que l'Église et la cour exigèrent d'une manière d'autant plus absolue l'adoption de la bulle d'Innocent X (de 1653), surtout lorsque Alexandre VII (16 octobre 1656) l'eut formellement ratifiée et eut déclaré que

(1) Lettre XV.

ces cinq propositions étaient réellement la doctrine de Jansénius.

L'année suivante l'assemblée du clergé de France rédigea un *formulaire* qui coupait court à tous les subterfuges et proclamait l'adoption absolue des dernières bulles. Ce formulaire devait également être souscrit par les religieuses des deux couvents (car quelques-unes d'entre elles étaient retournées à Port-Royal des Champs). En même temps on renvoya les novices et les élèves; on fit une visite du couvent de Paris, dont les religieuses, se cachant derrière leur soi-disant ignorance, prétendirent être restées étrangères à toutes les questions théologiques. Malgré cela on ne put les déterminer à soumettre leur ignorance aux jugements du Saint-Siége. Elles en appelèrent à toutes les puissances de la terre et à tous les saints du Paradis. L'archevêque de Paris, Mgr *Péréfixe*, leur ayant adressé un nouvel appel (1663), échoua devant l'opiniâtreté des religieuses. Alors on en prit douze qu'on plaça dans un autre couvent (août 1664), et, malgré cette mesure, les religieuses qui étaient restées ne s'étant pas montrées plus dociles, on les sépara du petit nombre de celles qui s'étaient soumises; on emmena soixante et douze Sœurs converses à Port-Royal des Champs, où elles furent sévèrement gardées à vue et traitées comme des excommuniées (1666). La correspondance qu'elles avaient continuée avec Arnauld et d'autres Jansénistes, exhortant à la résistance, fut interrompue. *Sacy*, le traducteur de la Bible, et *Fontaine*, qu'on considérait comme les rédacteurs de l'appel des religieuses, furent mis à la Bastille.

Alors les quatre évêques d'*Alet* (1), d'*Amiens* (2), d'*Angers* (3) et de *Pamiers* (1), se prononcèrent en faveur de Port-Royal. Les évêques de Sens et de Châlons s'interposèrent entre ces prélats et Rome (sous Clément IX, 1668), et on permit aux quatre évêques de rédiger eux-mêmes leur déclaration concernant les bulles contestées. On consentit à comprendre dans cette réconciliation les docteurs de Sorbonne et les religieuses de Port-Royal, et là-dessus les quatre évêques signèrent le *formulaire* de conscience dans leurs synodes sous le sceau du silence. Arnauld dut d'abord encourager les religieuses à ce dont il les avait depuis bien des années détournées, pour qu'elles pussent profiter de la paix de l'Église: « Quand des évêques s'étaient prononcés, des vierges chrétiennes devaient humblement sentir qu'elles ne pouvaient, sans présomption, décider si leur signature était bonne ou mauvaise. » En conséquence elles déclarèrent d'une manière tout à fait satisfaisante qu'elles se soumettaient sincèrement, sans réserve, à la sentence du Saint-Siége. On leur rendit l'usage des sacrements et la liberté.

Cependant Port-Royal de Paris et Port-Royal des Champs durent demeurer séparés, et presque toute la fortune de ce dernier couvent passa au premier (1669). Du reste les circonstances semblaient tourner à l'avantage de Port-Royal des Champs. *Arnauld de Pomponne*, fils de Robert Arnauld, devint en 1671 ministre des affaires étrangères. Nicole et Arnauld attirèrent l'attention sur la société des solitaires, accrue de plusieurs membres importants, entre autres du savant *Tillemont* (1670), par leurs écrits contre les Calvinistes, Arnauld, en outre, par son *Essai de Morale* (1671).

Toutefois les solitaires ne devaient pas jouir longtemps de ce calme. Deux

(1) Pavillon.
(2) De Buzenval.
(3) Arnauld.

(1) Caulet.

évêques seulement eurent le courage, dans la discussion des Régales soulevée entre Louis XIV et le Pape, depuis 1678, de prendre parti pour le Saint-Siége, et ces évêques étaient précisément ceux d'Alet et de Pamiers, qu'on accusait de jansénisme. Cette résistance attira de nouveau les rigueurs royales sur les Jansénistes, « que seuls, disait Louis XIV en 1679, il rencontrait encore sur son chemin ; mais il saurait bien étouffer la cabale. » Les accusations ne manquèrent pas. Arnauld fut mis en demeure de déclarer qu'il n'avait eu aucune part à la résistance des deux évêques. Il refusa, fut menacé de perdre sa liberté, et s'enfuit avec Nicole à Bruxelles (1679), et l'année suivante en Hollande, Nicole étant revenu à Paris, semi-suppliant. Arnauld ne fut pas plus tranquille en Hollande qu'à Paris, s'étant résolûment prononcé dans une brochure pour la restauration du Catholicisme en Angleterre et contre Guillaume d'Orange, qu'il appelait un nouvel Absalon, un second Hérode, un autre Cromwell. Les chefs dispersés, tous les ecclésiastiques de Port-Royal des Champs furent renvoyés, l'admission des novices parmi les religieuses fut interdite, les pensionnaires furent remises à leurs parents (1679). On devait laisser s'éteindre peu à peu celles qui restaient encore. Arnauld mourut en 1694, Nicole en 1695.

Mais le jansénisme devait encore une fois renaître de ses cendres. Le P. *Quesnel* ralluma l'incendie. Cet Oratorien, qui avait attiré l'attention sur lui par une édition des *Œuvres de Léon le Grand*, qu'il avait publiée avec de savantes observations (Paris, 1675), fit paraître, en 1671, des *Réflexions morales sur les Actes* et *les Épîtres des Apôtres*. Son ouvrage était remarquable par un profond sentiment religieux, par l'esprit et l'onction qui y régnaient. La lecture en fut recommandée par M. *de Noailles*, évêque de Châlons, et *Bossuet* lui-même s'exprima favorablement à ce sujet. Les Jansénistes avaient, dès l'origine, trouvé des défenseurs parmi les Oratoriens. Le refus que fit le P. Quesnel de souscrire le formulaire antijanséniste rapprocha Quesnel des Jansénistes, dont il alla rejoindre le chef, Arnauld, en 1685, à Bruxelles. De nouvelles éditions des *Réflexions morales* parurent, et l'on prétendit y trouver toutes les erreurs du jansénisme, notamment sur l'efficacité irrésistible de la grâce. L'Église y est définie : la communauté spirituelle de tous ceux qui croient en Jésus-Christ. De là des passages comme ceux-ci : « Une excommunication prononcée prématurément et injustement par un supérieur ecclésiastique ne sépare que de l'Église visible, mais non de l'Église invisible. La défense de lire la Bible, la négligence que mettent les évêques à expliquer fructueusement l'Écriture, est une excommunication des fils de la lumière. » On vit renaître la fatale distinction du fait et du droit, qu'on avait avec tant de peine apaisée. Un confesseur demanda à la Sorbonne s'il pouvait absoudre un ecclésiastique qui s'en était tenu au principe du *silence respectueux* par rapport à la décision de Rome sur les questions de fait. Quarante docteurs de Sorbonne répondirent affirmativement, et, quoique M. de Noailles, archevêque de Paris depuis 1695, parvînt à faire retirer à presque tous ces docteurs leur réponse affirmative, toutes les chaires du royaume retentirent de nouveau de l'ancienne controverse, à propos du *Cas de conscience*. En conséquence, la bulle *Vineam Domini*, du 15 juillet 1705, déclara que le silence respectueux était insuffisant. La bulle ne trouva de résistance que parmi les religieuses, résistance qui, après une longue tolérance de la part de l'autorité, eut pour suite l'entière dispersion du troupeau.

Conformément à un bref de 1708, rendu à la demande du roi, l'abbaye de Port-Royal des Champs fut abolie, parce qu'elle avait continué à favoriser l'hérésie janséniste et avait méprisé l'autorité du Pape et du roi. Tous ses biens furent donnés à Port-Royal de Paris, les religieuses distribuées dans divers couvents de province, et, pour mettre un terme aux pèlerinages des Jansénistes hollandais, les bâtiments de Port-Royal furent rasés, les ossements tirés des tombes et transportés dans d'autres cimetières.

Il y avait juste cent ans que la mère Angélique Arnauld avait entrepris la réforme de l'abbaye. La cause des deux couvents fut plaidée devant le parlement, qui, le 3 août 1709, ratifia la suppression de Port-Royal des Champs. Pendant tout ce temps les Jésuites n'étaient pas restés inactifs et avaient répondu aux attaques du restaurateur du jansénisme. Seul le cardinal de Noailles ne pouvait se résoudre à condamner un livre qu'il avait si chaudement recommandé, et dont le célèbre confesseur du roi, le P. *La Chaise*, se servait lui-même dans ses dévotions particulières. Il se brouilla à ce sujet avec le successeur du P. La Chaise, le P. *Le Tellier*, Jésuite à principes sévères et rigoureux (confesseur du roi depuis 1709). Ni la bulle du 13 juillet 1708, qui rejetait le livre de Quesnel et ordonnait la destruction de tous les exemplaires, ni l'intervention du roi ne purent décider l'archevêque. On procéda en conséquence à Rome à un nouvel examen des plus minutieux du livre de Quesnel au moyen d'une commission exclusivement composée de religieux français, mais non Jésuites. Le résultat de cet examen fut la constitution *Unigenitus*, du 8 septembre 1713. Comme le rejet général des erreurs répandues avec les apparences de la piété n'avait pas suffi, il avait fallu, disait la Constitution, distinguer positivement l'ivraie du bon grain, pour prémunir les fidèles. En conséquence on avait extrait du livre de Quesnel, *le Nouveau Testament en français, avec des réflexions morales*, etc., Paris, 1693 et 1694 (on ne jugeait que sur les dernières éditions), cent et une propositions qui furent notées comme captieuses, dangereuses, renouvelant l'hérésie janséniste. Alors même que quelques-unes de ces propositions, envisagées isolément et pour elles-mêmes, ne semblaient pas si perfides, elles étaient toutes animées du même esprit, tendaient au même but et renforçaient le système général de l'auteur.

La publication de la Constitution rencontra beaucoup d'obstacles. Le cardinal de Noailles écrivit à Rome que, si le Saint-Père condamnait le livre de Quesnel, il le priait de lui envoyer en même temps des moyens de calmer l'agitation de son diocèse, et, quoiqu'une commission nommée par le roi pour donner son avis sur la bulle se prononçât en sa faveur, et que le roi ordonnât simplement qu'on y souscrivît, le cardinal publia la condamnation des *Réflexions morales*, mais défendit en même temps d'admettre la décision de Rome, jusqu'à ce qu'on en eût reçu de nouvelles explications. Quatorze évêques s'associèrent à sa protestation. Les choses étaient plus embrouillées que jamais. Le roi, pour y remédier, songeait à convoquer un concile national, lorsque la mort l'enleva (1715). Les adversaires de la bulle reprirent courage. Le cardinal de Noailles, quatre évêques et plusieurs docteurs de Sorbonne en appelèrent à un concile œcuménique (on les nomma par ce motif les *Appelants*, tandis que ceux qui admettaient la bulle ou la constitution *Unigenitus* furent appelés les *Acceptants* ou les *Constitutionistes*). Le parlement se prononça dans le sens des appelants:

mais la bulle *Pastoralis officii* (1717) rappelait sérieusement tous les fidèles à l'obéissance religieuse. Ce ne fut qu'en 1728 que l'archevêque se soumit complétement; plusieurs anciens appelants aimèrent mieux émigrer que de souscrire. Le fanatisme, loin de diminuer, s'exalta de plus en plus. Un des plus violents appelants, le diacre *François Pâris,* qui avait vécu dans toute la rigueur de l'ascétisme janséniste, était mort en 1727. Son parti le tint pour un saint; on racontait des guérisons merveilleuses opérées sur son tombeau; la foule y accourut; on y priait, on y invoquait le nouveau saint; les plus exaltés tombaient en convulsions, tenaient des discours enthousiastes, et déclamaient surtout contre la bulle *Unigenitus*. Le roi mit un terme au scandale causé par les extravagances des convulsionnaires en faisant fermer, en 1732, le cimetière de Saint-Médard, où Pâris avait été enterré, et mettre plusieurs convulsionnaires en prison.

Ainsi le jansénisme fut aboli en France de par la police; mais l'esprit janséniste survécut et continua à exercer une dangereuse influence. Il infecta plus que jamais le parlement, mêlant et confondant les choses divines et humaines, religieuses et civiles; le parlement se prétendit juge des unes et des autres, et renforça l'opposition contre la royauté, qu'il accusa d'exercer un insupportable despotisme sur les esprits et les consciences.

Le jansénisme, légalement mort en France, se perpétua formellement dans les Pays-Bas, et y créa une Eglise particulière, séparée de l'Église catholique; ce fut l'Église janséniste d'Utrecht, qui subsiste encore. Utrecht avait été érigé en archevêché sous le roi d'Espagne Philippe II, en 1559; il avait pour suffragants les évêchés de Harlem, Deventer, Leuwarden, Gröningue et Middelbourg. Mais les provinces séparées de l'Espagne qui adoptèrent le calvinisme abolirent ces évêchés et confisquèrent les biens ecclésiastiques. Cependant un évêque, que Grégoire XII nomma vicaire apostolique (1583), parvint à s'y maintenir. Lorsque les Jansénistes, et Quesnel entre autres, se réfugièrent dans les Pays-Bas, leur cause trouva des partisans et de l'écho dans les chapitres d'Utrecht et de Harlem, les seuls qui se fussent conservés. Le vicaire apostolique *Codde* lui-même (1686) fut accusé de jansénisme et suspendu par Clément XI, en 1702. Le vicaire apostolique *Van Cock,* nommé à sa place, ne fut point admis par les chapitres d'Utrecht et de Harlem. Cependant celui de Harlem se soumit, en 1707, au vicaire apostolique *Daemen*, nommé par le nonce.

Utrecht persévéra dans sa résistance. Ainsi naquit le *schisme d'Utrecht,* favorisé par le gouvernement calviniste, auquel une Église qui se prétendait catholique, et qui cependant s'opposait à Rome, parut ce qu'il y avait de plus approprié à la situation de ses sujets catholiques. La bulle *Unigenitus* amena un grand nombre de réfugiés à Utrecht; les évêques français appelants ordonnèrent des ecclésiastiques jansénistes. Le chapitre d'Utrecht en appela aussi à un concile universel, et élut, en 1723, *Steenhoven* en qualité d'archevêque; il fut consacré par le Janséniste français *Vartel,* évêque de Babylone, suspendu de ses fonctions et réfugié en Hollande. L'archevêque *Meindarts* (1739) rétablit l'évêché de Harlem (1742) et de Deventer (1752), mais les catholiques de ces diocèses ne reconnurent pas les évêques nommés. En 1763 Meindarts tint un synode à Utrecht et en envoya les actes à Rome, dont il reconnaissait la primauté; mais Rome ne les accepta pas. Chaque nouvel évêque fait connaître son élection au Saint-Siége, lui té-

moigne son respect et demande l'approbation pontificale; mais toutes les tentatives d'union échouent devant la résistance des impétrants, qui refusent constamment de reconnaître la bulle *Unigenitus*. Du reste, ce schisme est près de finir, malgré son archevêque d'Utrecht et ses deux suffragants de Harlem et de Deventer. Il n'a plus que 25 communes avec à peu près 4,000 âmes, environ 30 prêtres, et un séminaire, à Amersfort, avec 20 élèves. Le coup de grâce a certainement été porté à cette déplorable et chétive Église par le rétablissement de la hiérarchie catholique en Hollande, et par la nomination d'un archevêque catholique d'Utrecht faite en 1853 par le Pape Pie IX (1).

Cf. *Jansenii Augustinus*, Lovan., 1640; (Gerberon) *Hist. génér. du Jansénisme,* Amsterd., 1700; Leydecker, *Hist. Jansenismi*, l. IV, Traj. ad Rhen., 1695; N. Fontaine, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal,* Cologne, 1738; Reuchlin, *Hist. de Port-Royal,* Hambourg, 1839-44, 2 vol.; Wiggers, *Statistique ecclésiastique*, t. II, p. 287; *Hist. de Port-Royal,* par Racine; par Dom Clémencet; Sainte-Beuve, *Port-Royal*, 1860, 5 vol. in-8.

SCHARPF.

JANVIER (S.), martyr, naquit vers le milieu du troisième siècle à Naples, et après avoir été, selon toute vraisemblance, évêque de Bénévent pendant quelque temps, tomba, en 305, victime de la persécution avec plusieurs compagnons. Il fut arrêté à Nole et martyrisé à Putéoli. Après plusieurs translations, son corps fut, en 1497, transféré à Naples. Il y repose dans une superbe chapelle de l'église métropolitaine. Dans une autre chapelle non moins magnifique de cette église on conserve le chef de S. Janvier et deux fioles pleines de son sang, dont la fluidité remarquable, dans diverses occasions, lorsqu'on rapproche les fioles du chef du martyr, est d'une part l'objet de la vive dévotion des Napolitains, et de l'autre le sujet de nombreuses hypothèses ridicules et frivoles. Déjà Ænéas Sylvius comptait parmi les choses remarquables de Naples *sacrum illum divi Januarii cruorem, quem modo concretum, modo liquidum ostendunt, quamvis ante annos mille ducentos pro Christi nomine sit effusus*.

Les Bollandistes, au 19 septembre, à la fin du 6e volume de septembre, ont épuisé tout ce qu'on peut dire sur S. Janvier, et les §§ XXII-XXXI du *Comment. præv.* traitent à fond la question du sang du martyr. *Voir* aussi *Feuilles histor. et politiq.*, ann. 1845, t. XV, p. 676.

(1) *Voir* HOLLANDE.

JAPHETH (יֶפֶת, Ἰάφεθ), fils de Noé et père de nombreuses nations. Il est ordinairement nommé le dernier parmi ses frères (1); il était cependant l'aîné, d'après la Genèse (2), puisque Sem naquit après lui et que Cham (3) est expressément appelé le plus jeune.

L'expression hébraïque הַגָּדוֹל de la Genèse (4) a un double sens, et permet de rapporter le privilége de l'âge aussi bien à Sem qu'à Japheth. Les Septante ainsi qu'Onkélos le rapportent à Japheth, et si la *Peschita* et beaucoup de Pères sont d'un avis différent, cela provient de la prééminence morale de Sem, en vue de laquelle l'Écriture le nomme ordinairement avant ses frères. Du reste Usher avait déjà remarqué que la bénédiction de Japheth (5) repose sur celle de Sem et n'est intelligible que par celle-ci. Canaan (Cham) doit devenir l'esclave de ses deux frères; Japheth, d'après la si-

(1) *Genèse*, 5, 31; 6, 10.
(2) *Ibid.*, 11, 10. Cf. 5, 31, et 7, 6.
(3) *Ibid.*, 9, 24.
(4) *Ibid.*, 10, 21.
(5) *Ibid.*, 9, 26, 27.

gnification de son nom (יֶפֶת, de פתה), doit s'étendre au loin, et cependant demeurer dans les tentes de Sem. Japheth s'étendit en effet par les émigrations lointaines et les nombreuses ramifications de ses fils et de ses petits-fils, qui, partant du nord de Sennaar, se répandirent dans un vaste cercle par delà l'Asie Mineure, l'Arménie, la Médie, jusqu'à l'Indus, donnèrent des habitants à toute l'Europe, au nord et à l'est de l'Asie, et s'avancèrent jusque dans les Indes et vraisemblablement jusqu'en Amérique. Nous renvoyons pour le détail aux divers noms des fils de Japheth : Gomer, Magog, Madai, Javan, Thubal, Mosoch et Thiras, auxquels les traditions des peuples, celles des Arabes, par exemple (1), associent Dschin (les Chinois), Seklab (les Slaves), Turk, Khalage, Khozar, Ros (ראש, les Russes), etc., etc. (2).

Le Ἰάπετος des Grecs, qui délivra une fille d'Océanus et fut père de Prométhée et d'Epiméthée, représentants de toute la vie grecque, n'est évidemment autre que Japheth, leur ancêtre par Javan.

De même que le péché de la chair se manifesta surtout dans Cham et les Chamites, dans les Japhétides se révéla principalement le péché de l'esprit inquiet, ambitieux et curieux, poussant l'homme à s'étendre au dehors, à exercer et retremper ses forces en usant largement de celles de la nature, et parvenant par un infatigable travail au plus haut degré de civilisation et de puissance terrestre. Telles furent les tendances des Indiens, des Persans et de tous les Européens ; de là leur merveilleuse activité et l'incontestable habileté intellectuelle des races indo et slavo-germaniques. Mais à quoi servirait la terre si la bénédiction du ciel n'était descendue sur les tentes des frères de Sem, chez les descendants d'Arphaxad et d'Héber, si ceux-ci n'avaient reçu les promesses divines, et n'avaient communiqué les grâces de la Rédemption aux *îles des Gentils* (1) ? La seconde partie de la bénédiction de Noé se réalise par cette communication. Japheth demeure dans les tentes de Sem, et, que Sem conserve ou non la demeure sacrée (*ejecto Israele*) (2), l'Église réunit dans la maison de Dieu et Sem et Japheth (les Juifs et les Gentils). S. Mayer.

(1) Dans Herbelot, p. 470.

(2) Cf. Gœrres, *les Japhétides et leur sortie d'Arménie*, 1845.

Japheth n'est nommé qu'au livre de Judith, 2, 15, parmi les contrées conquises par Holopherne (χωρίων Ἰάφεθ). Supposée l'exactitude du texte, on pourrait difficilement songer à Jaffa (3), le contexte demandant un endroit situé non loin de Béthulie (4), et le texte grec déterminant plus nettement la situation par le mot *avant*, c'est-à-dire au nord ou à l'ouest du *désert d'Arabie*. On ne peut pas non plus songer à Japhia (Yâfa), à une demi-lieue de Nazareth, dans la tribu de Zabulon (5), bourg tout à fait insignifiant (6) ; il faut plutôt y voir, avec Burckhardt (7), le moderne *Safet*, au nord-ouest de la mer de Galilée, où plus tard se trouva un imposant castel, et devant lequel passe la route des caravanes se rendant à Damas. Holopherne alla en descendant de là vers Damas.

Japon (christianisme au). A peine le Japon avait-il été découvert par les Portugais qu'en 1549 S. François-Xavier y arriva avec quelques compagnons et y planta l'étendard de la religion

(1) *Genèse*, 10, 5.

(2) Hier., *Quæst. in Gen.* Theod. *ad Gen.*, 9, 26. Just., *contra Tryphon.*, n. 139. Aug., *de Civit. Dei*, XVI, 2 ; *contra Faust.*, XII, 24.

(3) Serar., *Calmet. a Lapide.*

(4) *Voy.* Béthulie.

(5) *Josué*, 12, 19.

(6) *L'Onomast.* lit Ἰάφεθ.

(7) *Travels*, p. 317.

chrétienne. Dans l'espace de dix-huit mois il baptisa plusieurs milliers de païens et posa les fondements de l'Église du Japon (1). Après le départ de François, les religieux de son ordre continuèrent la grande œuvre de la mission. Beaucoup de Japonais de la plus haute classe, des bonzes et des savants, et une multitude de peuple se convertirent; en 1582 il y avait déjà au Japon plus de 200,000 Chrétiens et 250 églises, un certain nombre d'écoles et de séminaires, un noviciat de Jésuites dans lequel se trouvaient des naturels du pays.

Trois rois reçurent le Baptême : celui d'Omura (Barthélemy), celui de Bungo (François), et celui d'Arima (Protais), et on dut à leur zèle la conversion de tous leurs sujets. Ces trois princes envoyèrent en 1582 trois jeunes gens de leur famille en députation au Pape Grégoire XIII, à Rome, pour lui offrir l'hommage de leur respect filial.

Mais, tandis qu'on pouvait concevoir les plus belles espérances pour la conversion de toute l'île, il s'éleva une persécution qui ne cessa que par la ruine totale de la foi chrétienne dans ces parages. L'empereur Taikosama, qui s'était, pendant longtemps, montré favorable aux Chrétiens, conçut peu à peu de la jalousie contre les missionnaires, qui lui semblèrent des espions et des instruments des projets de conquête des Portugais. Les bonzes fomentèrent cette jalousie. Les calomnies d'un Espagnol contre les Jésuites fortifièrent le préjugé, et enfin l'empereur fut complétement exaspéré par la résistance qu'opposèrent à ses passions de courageuses vierges chrétiennes. La persécution commença, comme un éclair qui sillonne un ciel pur et serein, par un édit de bannissement lancé contre les Jésuites, qui toutefois demeurèrent dans le pays, se distribuèrent dans les provinces appartenant aux princes convertis, mais s'abstinrent de la prédication publique et des offices solennels.

Les Chrétiens furent dès lors soumis à diverses persécutions de la part de Taikosama, des vice-rois et des bonzes. Cependant l'empereur semblait avoir à peu près oublié sa colère contre les Chrétiens, lorsqu'en 1596 un capitaine espagnol ralluma, par ses imprudents discours, toutes les craintes de Taikosama, en même temps que plusieurs Franciscains envoyés comme ambassadeurs du gouverneur des Philippines, mais, dans le fait, véritables missionnaires, abordèrent au Japon, et, contrairement aux ordres de l'empereur, se mirent à prêcher et à célébrer le culte catholique. La tempête éclata alors avec fureur contre les Chrétiens, surtout contre ceux de la classe la plus élevée. Le bannissement et la mort durent répandre partout la terreur.

Le 5 février 1597, entre autres victimes, six Franciscains, trois Jésuites (Paul Sacki, Jean Goto et Jacques Gislai) et dix-sept autres Chrétiens furent crucifiés, sans que les tortures pussent les empêcher d'unir leur voix, jusqu'au dernier soupir, dans des cantiques sacrés.

Après la mort de l'empereur, le 15 septembre 1598, le calme se rétablit durant les premières années du règne de Daifusama, quoique ce prince n'eût pas rapporté les lois promulguées contre les Chrétiens, qu'il défendît aux grands d'adopter le Christianisme, et que les vice-rois ne se fissent pas faute de poursuivre les fidèles.

Mais en 1611 il s'opéra dans les procédés du roi à l'égard des Chrétiens un changement terrible qui fit de son règne et de celui de ses trois successeurs l'époque la plus cruelle parmi toutes les persécutions dont l'Église fut jamais l'objet. L'éternelle honte d'avoir contribué à cette persécution, qui ne prit

(1) *Voy.* FRANÇOIS-XAVIER.

fin au Japon qu'avec le Christianisme lui-même, retombe sur les calvinistes hollandais, qui, dans leur haine contre le Catholicisme, et par jalousie commerciale à l'égard des Portugais, entretinrent dans l'esprit soupçonneux de Daifusama la crainte de voir le roi d'Espagne (alors aussi roi de Portugal) s'emparer du Japon, où les voies devaient lui être préparées par les Jésuites, partout à la solde de l'Espagne, et alors, disaient-ils, renvoyés de plusieurs États d'Europe, dont ils troublaient la tranquillité.

Les premières victimes de la persécution furent quatorze personnes des plus considérées de la cour de Daifusama, qui durent s'exiler et végéter dans la misère, eux, leurs femmes et leurs enfants; bientôt après les Chrétiens furent immolés par centaines. En 1614 et 1615 parurent deux édits impériaux qui ordonnaient de brûler tous les temples chrétiens, tous les Japonais qui persévéreraient dans le Christianisme, d'abolir leur culte et d'embarquer leurs missionnaires. L'exécution de ces ordres fut plus cruelle que les ordonnances elles-mêmes. La mort de Daifusama, survenue en 1616, n'apporta aucun adoucissement à cette situation, car Xogunsama et son fils du même nom († 1631) furent encore plus durs que leurs prédécesseurs. Le bûcher fut un des supplices les plus doux infligés aux Chrétiens; on inventa de nouvelles tortures, des raffinements de cruautés; par exemple on remplissait pendant plusieurs jours les patients, déjà ébranlés par toutes sortes de tortures, d'une masse d'eau, et on la leur faisait dégorger en les frappant à coups redoublés; on les suspendait par les pieds; on les plongeait par la partie supérieure du tronc dans une fosse fermée de manière à ne laisser entrer ni air ni lumière, et on les y laissait jusqu'à ce qu'ils étouffassent.

Vers 1616 les Jésuites comptaient encore trente missionnaires, qui, au milieu des plus pénibles privations, remplissaient secrètement leur ministère. Depuis quelques années ils étaient secondés par des Dominicains, des Franciscains et des Augustins. Tant que le commerce ne fut pas entièrement entre les mains des Hollandais, on eut, en vue des Espagnols et des Portugais, quelques égards pour les missionnaires, en ce sens qu'on ne les tuait pas et qu'on se contentait de les faire sortir du pays; mais ce reste de tolérance prit bientôt fin, et dès 1622 un grand nombre de missionnaires furent brûlés vifs ou décapités. Malgré ces cruautés inouïes il restait toujours une quantité considérable de Chrétiens japonais. Les Jésuites baptisèrent, depuis la mort de Taikosama jusqu'en 1614, plus de 100,000 Japonais, et, longtemps après, chaque année voyait s'ajouter quelques milliers de catéchumènes au troupeau des fidèles. La cause principale de ces nouvelles conversions était le spectacle même que donnaient tant de milliers de martyrs de tout état, de tout sexe, de tout âge, princes, nobles, hommes, femmes, jeunes gens, vierges et enfants. Abstraction faite d'un très-petit nombre d'apostats, tous les Chrétiens supportèrent avec patience, courage et joie, les tortures les plus effroyables. Les uns allaient au-devant de la mort en prêchant, en chantant, en poussant des cris d'allégresse; d'autres en faisaient autant du milieu des flammes, du haut de la croix; des mères s'estimaient heureuses de mourir tenant leurs nourrissons dans leurs bras, leurs enfants à la main; ceux-ci supportaient les horreurs de la mort sans donner un signe de crainte ou de douleur. Il se formait des associations, des confréries, dont les membres se fortifiaient par la foi contre la mort. Beaucoup se préparaient au martyre par les pratiques les plus rudes de la pénitence; d'autres marchaient au-devant de la mort subie pour le Christ comme au-

devant du bonheur suprême, et ceux qui allaient ainsi à la victoire étaient accompagnés de plusieurs milliers de Chrétiens qui leur faisaient un cortége triomphateur, en chantant les louanges du Seigneur et en portant des cierges allumés dans leurs mains. Comme il fallait renouveler ces sanglantes exécutions chaque année, on se mit à rechercher soigneusement les missionnaires; on les exécuta comme leurs ouailles, et l'on prit avec une sagacité diabolique des mesures telles que pas un missionnaire ne put plus aborder aux rivages du Japon et que le Christianisme dut y périr faute d'être entretenu. C'est ce qui eut lieu sous le règne de l'empereur Toxogunsama (1631-1658), et ce furent encore une fois les Hollandais, qui déjà avaient tant contribué à faire éclater la persécution, et qui, pendant qu'elle sévissait, avaient eu soin de dénoncer au gouvernement japonais l'arrivée des nouveaux missionnaires ou le séjour des anciens (les Anglais s'associèrent aussi à ces odieuses dénonciations), ce furent les Hollandais qui mirent aux mains de Toxogunsama le glaive qui porta le coup de grâce à la religion chrétienne au Japon. Ils eurent l'infamie d'accuser les Portugais et les néophytes japonais d'avoir tramé une conspiration contre la vie de l'empereur. C'était, selon toutes les vraisemblances, une calomnie; mais le gouvernement japonais agit comme si la conspiration était parfaitement prouvée. Ce qui restait de Chrétiens fut minutieusement recherché, et l'accès du Japon fut interdit sous peine de mort aux Portugais et à tous les étrangers, les Hollandais et les Chinois seuls exceptés. Les Chrétiens de la province d'Arima, poussés au désespoir, résolurent enfin de se défendre, bien que tous les martyrs japonais eussent jusqu'alors déclaré, devant les tribunaux, qu'ils étaient prêts à obéir inviolablement à l'empereur en toutes choses, sauf la religion. Les insurgés, au nombre de 37,000, s'emparèrent de la place forte de Simabara. Ils y furent assiégés par une nombreuse armée et des canons fournis à l'empereur par les Hollandais. Manquant de vivres, ils firent une sortie et périrent tous les armes à la main (1638). Vers 1643 tous les missionnaires jésuites avaient succombé. En somme leur ordre eut, pendant cette persécution, plus de 150 martyrs.

Vers le milieu du dix-septième siècle le Christianisme fut complétement aboli. Pour se convaincre qu'il ne restait pas un Chrétien dans le pays, on introduisit un usage suivant lequel, sur un ordre du gouvernement, tout Japonais était obligé de fouler aux pieds l'image du Christ. Dans les ports de mer on soumettait tout arrivant à cette affreuse mesure, et les Hollandais subirent sans protestation une cérémonie si abominable aux yeux de tout Chrétien.

Voir Bolland., *ad 5 febr., de 26 S. MM. Japon.*; Crasset, *Hist. de l'Égl. du Japon*, Paris, 1715; Charlevoix, *Hist. génér. du Japon*, 3 vol., Rouen, 1715; Kämpfer, *Descript. du Japon*, Lemgo, 1777; Döllinger, *Manuel de l'hist. de l'Égl. de Hortig*, Landshut, 1828, t. II, P. 2, p. 392; Dr. Wittmann, *Gloire de l'Église dans ses missions*, Augsb., 1841, t. II, p. 74.

SCHRÖDL.

JARABOTTI (HÉLÈNE), religieuse italienne, écrivain ascétique, naquit en 1605 à Venise, et fut, à l'âge de onze ans, forcée par son père de prendre le voile. Elle entra au couvent de Sainte-Anne de Venise, et reçut en religion le nom d'*Arcangela*. D'abord extrêmement malheureuse dans sa retraite forcée, elle chercha son refuge dans de savantes études, et composa plusieurs opuscules dans lesquels éclate encore le mécontentement de son âme. Plus tard, vers 1633, elle se réconcilia avec son état, grâce à l'influence qu'exerça sur

elle le cardinal Frédéric Cornaro, patriarche de Venise, et elle écrivit depuis cette époque divers ouvrages qui obtinrent un grand et légitime succès. Tels furent : *Luce monacale; Via par andare al cielo; Paradiso monacale*, dédié au cardinal Cornaro; *Purgatorio delle mal maritate; Contemplazioni dell' anima amante*. Elle fait preuve dans tous ces écrits d'une grande expérience de la vie intérieure. On peut voir des détails sur cet écrivain dans César Cantù, *Parini e la Lombardia*, Milano, 1854, p. 119, 55.

JARCHI. *Voyez* RASCHI.

JARDINS. Ils étaient très-recherchés chez les Hébreux, comme chez les Orientaux en général, et il est remarquable que l'Écriture sainte place le premier séjour de l'humanité dans un jardin, גַּן, planté par Dieu, rempli d'arbres agréables à la vue, excellents au goût, parfaitement orné et abondamment arrosé (1). Le souvenir de ce séjour d'innocence et de paix céleste demeura longtemps dans la mémoire des descendants d'Adam.

Le paradis, le jardin de Dieu, resta l'image de toute terre de délices (2), l'opposé du désert et de la dévastation (3). On utilisait les jardins : « Plantez des jardins et goûtez-en les fruits (4) »; on en faisait aussi un lieu de repos et de plaisir (5). Ils renfermaient des bains (6). On s'y réunissait en compagnie (7); souvent on y plaçait les sépultures (8). On s'en servait pour diverses dévotions (9), durant lesquelles on s'assemblait sous les térébinthes (1), sous les tamarins (2); mais on y pratiquait aussi le culte des idolâtres (3). Les rois avaient des jardins près de leurs palais (4), גִּנַּת־בֵּית (5), les bourgeois près de leurs maisons (6). Le malheureux sort de Naboth prouve combien on tenait à la possession d'un jardin (7).

La culture des jardins était poussée assez loin en Palestine. Isaïe (8) fait allusion à des plantations d'arbustes de luxe et d'arbres exotiques comme à une chose assez répandue. D'après Pline (9), l'horticulture était encore plus avancée chez les Syriens que chez les Romains.

KÖNIG.

JARKE (CHARLES-ERNEST), né le 10 novembre 1801 à Dantzig de parents protestants, fut d'abord destiné au commerce, malgré ses brillantes dispositions pour l'étude; mais, après une expérience suffisante, il reconnut que cet état ne répondait pas aux besoins de son intelligence. Il se consacra dès lors à la science, et fréquenta, à l'âge de dix-neuf ans, l'université. Il se livra plus spécialement à l'étude du droit. Les parents de Jarke étaient des négociants riches, jouissant d'une réputation de rigoureuse probité; mais ils n'avaient pu donner à leur fils d'autres principes religieux que ceux du rationalisme, qui dominait à cette époque tous les esprits à Dantzig. Aussi Jarke n'entendit-il jamais, ni dans la maison paternelle, ni dans les écoles, ni dans les

(1) *Genèse*, 2 et 3.
(2) *Ibid.*, 13, 10.
(3) *Isaïe*, 51, 3.
(4) *Jérém.*, 29, 5, 28. *Amos*, 4, 9.
(5) *Cant. des Cant.*, 6, 2, 4, 10. *Ecclés.*, 2, 5. *Daniel*, 13, 15.
(6) *Daniel*, 13, 17.
(7) *Isaïe*, 51, 3.
(8) IV *Rois*, 21, 18. *Jean*, 19, 41.
(9) *Genèse*, 18, 18.

(1) *Genèse*, 21, 33.
(2) *Matth.*, 26, 36. *Jean*, 18, 1.
(3) III *Rois*, 14, 23. IV *Rois*, 16, 4. *Isaïe*, 1, 29; 65, 3.
(4) IV *Rois*, 21, 18.
(5) *Jérém.*, 52, 7.
(6) I *Mach.*, 14, 12. *Daniel*, 13.
(7) III *Rois*, 21.
(8) 17, 10.
(9) 19, 4; 20, 5, 16.

cours publics de sa ville natale, un seul mot qui pût lui donner le pressentiment des mystères du Christianisme. Cependant il éprouva une répugnance instinctive contre l'enseignement sec et stérile des prédicateurs rationalistes, incapables de donner aucune satisfaction aux besoins de son âme naturellement pieuse et recueillie. La première parole qui, à l'âge de vingt ans, fit pressentir à Jarke que le Christianisme pouvait être quelque chose de plus que « la morale du Sage de Nazareth, » lui fut dite pendant son séjour à l'université de Gœttingue. Il y était convenu, avec quelques amis qui partageaient ses goûts, de se réunir chaque jour pour s'occuper de philosophie. Un soir, un des associés vint annoncer à la réunion habituelle qu'à son grand étonnement il avait entendu dire que le Christianisme devait son origine à l'Incarnation du Verbe de Dieu. Le mot d'Incarnation, que Jarke entendait pour la première fois, fit une impression vive et profonde sur lui, et il comprit aussitôt, avec une invincible clarté, que ce mystère ne pouvait être un dogme d'invention humaine, qu'il devait être d'origine divine, et qu'on devait pouvoir le constater comme tout fait historique. Dès le lendemain il se rendit à la bibliothèque de l'université, se fit donner les écrits symboliques du protestantisme, les décrets et le catéchisme du concile de Trente, et se mit à rechercher, d'après ces documents authentiques, quelle était la véritable Église fondée sur le mystère de l'Incarnation.

L'étude de ces livres fit sur le jeune et impartial étudiant une impression décisive ; il reconnut que la pleine vérité ne pouvait être que dans l'Église catholique, et que, s'il voulait devenir chrétien, il fallait que ce fût dans cette Église. Il s'écoula cependant encore plusieurs années avant que cette résolution fût arrivée à maturité. Ses études de droit, les soins donnés à un ouvrage couronné par l'université, les travaux par lesquels il se préparait aux fonctions de l'enseignement académique à Bonn, en qualité de *privatdocent*, dès qu'il eut obtenu tous ses grades, ne lui permirent pas de consacrer à des questions plus sérieuses le soin et l'attention qui eussent été nécessaires. Cependant la Providence vint à son secours ; ses nouvelles fonctions académiques le mirent en communication avec Charles-Joseph Windischmann. Jarke disait que cette rencontre avait été la plus grande grâce de sa vie, et il répétait encore dans sa vieillesse, avec une touchante gratitude, qu'après Dieu c'était à l'affection et au commerce de cet ami, ou plutôt de ce père, qu'il devait toutes les lumières qu'il avait reçues en partage. Windischmann joignait à une intelligence rare, à une érudition merveilleuse, la simplicité de la foi et l'onction de la charité. Plus les malheurs qui pesaient alors sur l'Église d'Allemagne attristaient l'âme, plus les dernières conséquences d'une période de prétendues lumières étendaient leurs ravages dans les provinces rhénanes, infectées de l'hermésianisme et d'autres doctrines aussi dangereuses, plus devait être grande et profonde l'influence exercée sur une âme impartiale et avide de la vérité par un homme auquel son dévouement à l'Église avait valu le respect et la confiance de tous ceux qui l'approchaient. Ce fut moins l'autorité de son savoir, l'étendue de son esprit, que la douceur de son caractère, la simplicité de son âme, qui gagnèrent le cœur de Jarke, l'attachèrent à Windischmann comme un fils à son père, et lui apprirent à reconnaître ce dont il avait besoin pour parvenir à posséder la vérité suprême. Aussi Jarke ne se prépara pas seulement par l'étude, mais surtout par la prière, à embrasser la foi catholique, et il resta toute sa vie fidèle à la pratique de l'oraison, pratique que le monde

ignore, que les savants du monde dédaignent, et sans laquelle il n'y a pas de science religieuse solide et réelle. Jarke embrassa le Catholicisme au mois de mars 1824, après avoir obtenu de l'université de Bonn un congé temporaire, afin de pouvoir suivre la session des assises de Cologne et apprendre la pratique de la justice, dont il allait suivre la carrière comme jurisconsulte, ne pouvant plus, en sa qualité de converti, enseigner, comme autrefois, le droit ecclésiastique protestant.

Mais la Providence lui ouvrit d'une manière inattendue une carrière qui lui convenait infiniment mieux : il fut appelé par M. de Kamptz, ministre de l'instruction publique de Prusse, dont l'attention avait été attirée sur Jarke par un article inséré dans la *Gazette de Droit criminel* de Hitzig, à faire, en qualité de professeur extraordinaire à l'université de Berlin, durant le semestre d'hiver de 1825, un cours de droit pénal et de procédure criminelle.

Le séjour de Berlin fut plein d'intérêt et d'utilité pour Jarke, par le nombreux auditoire qu'attirèrent ses leçons, par l'influence sérieuse que lui procura son enseignement, et par les relations qui s'établirent entre lui et les personnages les plus éminents de l'Allemagne, notamment avec M. de Radowitz. L'amitié plus intime qu'il contracta avec cet homme éminent fit naître la *Gazette politique de Berlin*, qui fut confiée à la rédaction de Jarke. Le premier numéro parut le 8 octobre 1831, et la solidité, la convenance, le tact de la rédaction valurent bientôt à cette feuille un immense succès et une véritable importance. La preuve de l'infatigable zèle avec lequel Jarke coopéra à ce journal se trouve dans les trois volumes de *Mélanges* qui parurent en 1839, et qui renferment la collection des articles publiés par lui dans la *Gazette de Berlin*. Ces articles s'appliquent aux questions de droit politique et social les plus graves, et sont rédigés de main de maître. L'année même où Jarke accepta la rédaction de la *Gazette politique*, il attira l'attention du public par la publication d'un livre intitulé : *la Révolution française de* 1830 *expliquée historiquement dans ses causes, son cours et ses conséquences probables*, Berlin, 1831. Ce livre, écrit avec une grande liberté d'esprit et une admirable vigueur, plaça son auteur parmi les premiers écrivains politiques de son temps en Allemagne, et les événements qui se déroulèrent en France jusqu'en 1848 ne firent qu'en confirmer la prophétique autorité; car l'histoire des dix-huit années qui précédèrent la révolution de 1848, et cette catastrophe elle-même, constatèrent, jusque dans le plus petit détail, ce que l'auteur, avec un esprit de profonde divination, avait dit sur le nouvel ordre de choses établi en France. L'effet que ce livre produisit sur le prince de Metternich décida de la destinée ultérieure de Jarke, qui fut nommé, en 1832, conseiller de la chancellerie aulique de l'empire d'Autriche, à Vienne. Le célèbre publiciste autrichien de Gentz était mort la même année. La chancellerie de Vienne gagna dans Jarke un homme qui égalait Gentz, comme publiciste, par la finesse de son jugement, la sagacité de ses observations, la perfection de son style, mais qui lui était incomparablement supérieur par la solidité des principes et le sérieux de la conduite.

Jarke, en acceptant des fonctions en Autriche, quitta la rédaction de la *Gazette de Berlin*, mais resta en relation avec elle jusqu'en 1837. A cette époque l'attitude que prit ce journal dans les affaires de Cologne, attitude qui était contraire à la direction calme et modérée que Jarke lui avait imprimée, ne lui permit plus de continuer sa coopération.

En revanche, les événements de Cologne ayant fait naître dans cette ville les *Feuilles historiques et politiques pour l'Allemagne catholique*, Jarke y prit tout d'abord une part active. Le succès qu'obtinrent ces feuilles, la place qu'elles occupèrent immédiatement dans la presse, furent dus surtout à Jarke, dont les articles (*Zeitläufte*) furent une des œuvres les plus remarquables de la littérature politique et de la polémique religieuse des temps modernes.

Quant à ses services en Autriche, on peut dire sans exagération que l'empire n'eut pas de sujet plus fidèle et plus dévoué à la maison impériale, et qui eût en même temps plus de talent, de savoir et de résolution pour la servir. Peu d'hommes ont vu plus clairement et avec un plus profond chagrin les vices de l'ancien système ; mais sa sagacité extraordinaire, sa rare intelligence, son rapide coup d'œil, l'expérience qu'il avait des remèdes propres à de certains maux, des ressources que laissent même les cas extrêmes, ne lui permettaient jamais de désespérer de l'avenir. Il exprimait ses convictions, quand l'occasion l'exigeait, sans crainte ni respect humain, alors même qu'il ne pouvait pas les faire triompher par le fait et les amener à des résultats actuels. Quant à ses fonctions, il les exerçait en observant vis-à-vis de chacun un invincible silence.

Quelque brillantes que fussent les qualités intellectuelles de Jarke, quelque haute que fût sa position comme savant, comme publiciste, ces avantages ne peuvent être mis en balance avec les dons surnaturels dont il fut favorisé. Sous ce rapport Jarke appartient encore aux plus nobles, aux plus saintes âmes des temps modernes. Ce qu'il aimait avant tout c'était l'Église; rien n'égalait son enthousiasme pour elle. Elle était le centre et le but de sa vie. Aussi Dieu lui accorda la grâce d'être un flambeau dans l'Église pour éclairer beaucoup d'âmes cherchant leur voie, un foyer auquel s'alluma la charité de bien des cœurs autrefois vides et isolés. Rien ne l'attristait autant, rien n'excitait plus la vivacité de son tempérament que de voir l'Église, ses croyances, ses pratiques, perfidement attaquées ou lâchement abandonnées par ceux qui ont la mission d'être les gardiens de la foi et les pasteurs des peuples.

Il vit clairement l'erreur de l'hermésianisme; il aperçut avec douleur les ravages que ce système produirait dans les contrées du Rhin. Il avait également exprimé dès l'origine d'une manière catégorique son opinion sur un système philosophico - théologique (1), hautement prôné autour de lui, et il était très-inquiet et très-chagrin de voir les progrès que faisait en Autriche une école dont les principes lui paraissaient diamétralement opposés à ceux de l'Église. Aussi se fit-il un devoir de prémunir tant qu'il put cet empire contre les dangers qu'il prévoyait. En revanche il trouvait une grande consolation à reconnaître et à constater les simples et naïves manifestations de la foi des siècles passés. Il avait recueilli à Padoue, à Rome, à Naples, dans les lieux de pèlerinage les plus célèbres de l'Allemagne, une foule de légendes populaires, de faits charmants, gracieux et édifiants, qu'il savait raconter dans leur fraîcheur primitive avec un art inimitable. — Il fut, pendant les deux dernières années de sa vie, sujet à de grandes souffrances sur lesquelles la vivacité de son esprit et l'énergie de son caractère lui faisaient illusion. Au milieu de ses douleurs, il formait constamment de nouveaux projets pour l'avenir, et il avait l'espoir de

(1) Je pense que l'auteur de l'article fait ici allusion au système de Günther, de Vienne, condamné par Rome. Günther a loyalement accepté le jugement du Saint-Siége.

voir bientôt le moment où il réaliserait ses plans longtemps et mûrement médités. Dieu en avait décidé autrement, et Jarke se soumit avec l'humilité d'un enfant à l'arrêt divin.

Il ne se permit pas une plainte; ses lèvres ne s'ouvrirent, au milieu des plus cuisantes douleurs, que pour implorer la clémence de la Mère de Dieu, et pour obtenir une heureuse fin par l'intercession de celle qu'il avait fidèlement servie toute sa vie. Le calme qui respirait sur son visage au moment suprême prouva qu'il avait été exaucé. Il mourut le 27 décembre 1852. Il avait, dans les derniers mois, préparé la publication des *Questions de principes*, contenant les travaux les plus importants qu'il avait fait paraître comme publiciste depuis 1848. Nous devons encore citer parmi ses écrits les plus anciens : *Essai sur le droit pénal des censeurs à Rome*, Bonn, 1824; *Charles-Louis Sand et le meurtre de Kotzebue*, Berlin, 1831; *Manuel du Droit pénal commun germanique*, 3 vol., 1827-1830.

JARMUTH. *Voyez* JÉRIMOTH.

JARROW (WÉRÉMOUTH-JARROW), couvent de Northumbrie. Dans les couvents fondés par les Anglo-Saxons, lors de l'introduction du Christianisme, on observait soit la règle du Pape Grégoire Ier, qui était en partie extraite de celle de S. Benoît, soit celle de ce patriarche des moines, soit celle de l'abbé Columba, de Hy, mais de telle façon qu'à côté de la règle générale il y avait encore diverses observances et pratiques particulières. La règle de S. Grégoire se propagea parmi les couvents issus de celui de Cantorbéry.

Aidan, moine de Hy et apôtre de la Northumbrie, apporta la règle de Columba à Lindisfarne, et de là elle se répandit rapidement sur la Northumbrie, la Mercie et l'Ostanglie; la règle de S. Benoît, c'est-à-dire la règle complète de ce patriarche, fut introduite par S. Wilfried, d'York († 709), dans son couvent. Cette dernière règle formait aussi la base de celle des abbayes de Wérémouth et de Jarrow (1). C'est sur cette base et sous la direction remarquable des premiers abbés que ces deux couvents grandirent et devinrent une des plus florissantes institutions de la chrétienté au septième et au huitième siècle.

Bennet Biscop, Anglo-Saxon de haute naissance, en fut le fondateur. A l'âge de vingt-cinq ans il quitta la cour d'Oswio, roi de Northumbrie, son ami et protecteur, fit de nombreux pèlerinages à Rome, passa deux ans parmi les moines de Lérins, fut chargé par le Pape Vitalien d'accompagner l'archevêque Théodore et l'abbé Adrien, en 668-669, à Cantorbéry, dirigea pendant quelque temps les moines de Cantorbéry et revint encore une fois à Rome. Il rapporta de son voyage beaucoup de livres sur toutes les branches de la théologie, qu'il avait achetés soit à Rome, soit en Italie, soit en France, ou qu'il avait reçus de ses amis. Bennet put faire jouir désormais ses compatriotes de l'expérience qu'il avait acquise et des trésors qu'il avait amassés. Il se rendit auprès d'Egfrid, roi de Northumbrie, lui raconta tout ce qu'il avait fait depuis son premier pèlerinage de Rome, ce qu'il y avait vu de louable dans les églises et les couvents, lui énuméra tous les livres et les reliques qu'il avait rapportés, et trouva un accueil si favorable auprès du roi qu'il en obtint soixante-dix acres de terre pour y fonder un monastère.

C'est ainsi que fut érigé, vers 674, le couvent de Saint-Pierre de Wérémouth, près de la rivière de Wère, en Northumbrie. Bennet fit construire l'église en pierre, dans le style roman; il appela

(1) Cf. ANGLO-SAXONS. Lingard, *Antiq. de l'Église d'Angl.*, chap. 4.

pour cela des architectes et des verriers de France, qui apprirent aux Anglais l'art de travailler le verre et de tailler la pierre. Ce qu'il ne put trouver en France, il le tira de Rome, où il se rendit encore une fois. A son retour il rapporta derechef un très-grand nombre de livres de toute espèce, et en outre des reliques des saints Apôtres et des martyrs, des tableaux et des statues, le chant et la liturgie de l'Église romaine, en même temps qu'il amena avec lui le maître de chant romain Jean. Enfin le Pape lui avait accordé, à la demande du roi Egfrid, un privilége qui le garantissait contre tout usurpateur du dehors, *ab omni prorsus extrinseca irruptione tutum perpetuo redderetur et liberum* (1). L'œil d'Egfrid se reposait avec complaisance sur la nouvelle fondation, qui s'embellissait de jour en jour, et, comme sa population s'accroissait rapidement, il fit de nouveau don à Bennet de quarante acres de terre, qui le mirent dans le cas de construire en l'honneur de S. Paul un *second couvent à Jarrow*, au bord méridional de la Tyne (681-682).

Céolfrid (2), parent de Bennet et un de ses ardents coopérateurs dans la fondation de Wérémouth, fut nommé abbé de Jarrow. Dix-sept moines de Wérémouth formèrent la première communauté de la nouvelle fondation. Du reste, d'après les dispositions de Bennet, les deux monastères, qui n'étaient pas situés loin l'un de l'autre, devaient pour toujours ne former qu'une seule famille dans deux maisons et ne compter que comme une seule communauté monacale. Aussi, tout en instituant le moine Easterwin abbé de Wérémouth, se réserva-t-il l'administration suprême du couvent de Wérémouth-Jarrow. Ces deux monastères brillèrent au septième et au huitième siècle comme deux phares dans l'île qu'enveloppaient les brouillards de l'Océan et les ténèbres de l'ignorance générale. Bennet continua à enrichir les bibliothèques de son institut, à y faire arriver des ornements d'église, et à être, par la parole et l'action, le modèle de ses frères. Il se rendit une dernière fois à Rome et en rapporta derechef des livres, des tableaux, des statues. Les églises qu'il avait bâties à Wérémouth et à Jarrow étaient si belles et si richement ornées qu'elles demeurèrent longtemps l'admiration des fidèles. Trois ans avant sa mort, une goutte douloureuse le priva de l'usage de ses jambes; il ne resta d'intact que la partie supérieure de son corps, pour pratiquer la vertu de la patience. Sa dernière pensée fut d'exhorter ses moines à observer la règle et les prescriptions qu'il avait résumées et rapportées comme ce qu'il y avait de mieux de ses nombreux voyages et de la visite de dix-sept couvents, pour les détourner de choisir pour son successeur son frère, qui s'écartait de la bonne voie, et leur recommander la conservation de leur bibliothèque, si péniblement recueillie. Il mourut le 12 janvier 690. La mort avait enlevé avant lui le bienveillant et bon abbé Easterwin de Wérémouth, qui avait, pendant tout le temps de sa supériorité, travaillé, comme le moindre des moines, aux champs, dans les granges, dans les écuries, à la boulangerie, à la cuisine, au jardin, de même que son successeur *Sigfried*, très-versé dans la connaissance de l'Écriture et très-assidu aux exercices de la mortification.

Céolfrid dirigea les deux couvents suivant l'esprit de Bennet. A sa mort, la communauté de Wérémouth-Jarrow ne comptait pas moins de six cents moines. Le successeur de Céolfrid fut *Huetbert*, *qui*, *a primis pueritiæ temporibus, eodem in monasterio, non solum regularis observantia disci-*

(1) Mabill., *Sæc. II*, p. 1005.
(2) *Voy.* CÉOLFRID.

plinæ institutus, sed et scribendi, cantandi, legendi ac docendi, fuerat non parva exercitatus industria (1).

Wérémouth-Jarrow parvint à sa plus haute gloire par son disciple et son maître, le vénérable *Bède*, qui, né en 672 dans les domaines du couvent, remis à l'âge de sept ans à la direction de Bennet et de Céolfrid, brilla plus tard parmi ses contemporains par son enseignement et ses écrits. Jarrow eut le bonheur d'être le séjour habituel de Bède.

Malgré de si nobles exemples, par suite du malheur des temps, le zèle des moines du double monastère se refroidit vers la fin du huitième siècle. On en trouve une preuve dans une lettre d'Alcuin, dans laquelle, leur rappelant la dévastation du couvent et de l'église de Lindisfarne par les Normands, en 793, il les conjure de s'amender, de rester fidèles à la mémoire de leurs fondateurs, d'avoir soin d'expliquer dans leur langue maternelle la règle de S. Benoît afin que tous les moines la comprissent, de s'occuper activement d'études et d'apprendre la sainte Écriture aux jeunes garçons (2). Peu de mois après l'envoi de cette lettre, une troupe de Normands aborda à l'embouchure de la Tyne et réduisit en cendres les couvents de Wérémouth et de Jarrow (794).

Cf. le plus bel ouvrage de Bède : *la Vie des premiers abbés de Wérémouth-Jarrow*, dans Mabill., Sæc. II, 1001, premier siècle de l'Église d'Angl., Passau, 1840, p. 188-199; Lingard, l. c., ch. 4 et 10.

SCHRÖDL.

JASER (יַעְזֵר ou יַעֲזֵיר, Septante et I Mach., 5, 8, Ἰαζήρ; Vulg., *Jazer* et *Jaser*), ville de Galaad (3), appartenait aux Amorrhéens (4) et fut attribuée aux fils de Gad (5) dans le partage du pays à l'est du Jourdain. Plus tard elle fut donnée aux Lévites (6), puis elle fut occupée par les Moabites (7). Après l'exil elle tomba au pouvoir des Ammonites (8).

Jaser était situé, d'après l'*Onomast.*, à 10 milles romains ouest de Philadelphie (Rabbath-Ammon) et à 15 milles d'Hésébon. On pense retrouver cette ville dans le *Szyr* moderne (صير); telle est l'opinion de Seetzen (9) et de Keil (10). Le nahr (fleuve) Szyr d'aujourd'hui serait donc le grand fleuve près de Jaser cité par l'*Onom.*; il se jette dans le Jourdain, et les étangs remarqués dans cette contrée par Seetzen sont peut-être des restes de la mer de Jaser, יָם יַעְזֵר, dont parle Jérémie (11). D'autres voient Jaser dans les ruines d'une ville importante tout près de Szalt, dans la vallée qui descend vers le sud, près de la source *Aïn Hazir*; telle est l'opinion de Burckhardt et de Raumer, Paul, p. 254.

JASON. — I. Fils d'Éléazar, envoyé avec Eupolème, par Judas Machabée, à Rome, pour y renouveler l'alliance avec les Romains (12). Il eut pour fils Antipater (13), également envoyé à Rome.

II. Jason le Cyrénéen écrivit, on ignore à quelle époque, l'histoire de la persécution des Juifs sous Antiochus Épiphane et sous Eupator, puis les exploits de Judas, etc., en 5 livres, dans lesquels l'auteur du 2e livre des Macha-

(1) Mabill., l. c., p. 1011.
(2) Mabill., *Annal.*, II, 310. Lingard, *Antiq.*, p. 218-220.
(3) *Nombres*, 32, 1. II *Rois*, 24, 5. I *Paral.*, 26, 31.
(4) *Nombres*, 21, 32.
(5) *Ibid.*, 32, 35.
(6) *Josué*, 21, 39. I *Paral.*, 6, 60.
(7) *Isaïe*, 16. 8. *Jérém.*, 48, 32.
(8) I *Mach.*, 5, 8.
(9) Dans la *Corresp. mens. de Zach*, XVIII p. 430.
(10) *Comment. sur Josué*, p. 257.
(11) 48, 32.
(12) I *Mach.*, 8, 17.
(13) *Ibid.*, 12, 16; 14, 22.

bées (1) a puisé son récit. Les livres d'Antipater sont perdus.

III. Jason, frère du grand-prêtre Onias III et fils de Simon II, d'une ambition insatiable, acheta, au prix d'une grosse somme d'argent remise à Antiochus Épiphane, le souverain pontificat, et, oubliant complétement sa vocation, chercha à introduire les mœurs grecques parmi les Juifs (2).

Il construisit à côté du temple un gymnase et offrit des dons sacrés à l'Hercule de Tyr. Trois ans plus tard il fut obligé de se réfugier auprès des Ammonites; un certain Ménélas, de la tribu de Benjamin, fils de Simon, chef du temple, était allé à Antioche offrir un prix plus élevé que celui de Jason, et avait obtenu ainsi la dignité de grand-prêtre (3).

Durant la seconde expédition d'Antiochus en Égypte (169 av. J.-C.), le bruit se répandit que le roi était mort. Jason, à la tête d'une troupe ammonite, s'empara de Jérusalem et y fit un grand massacre; mais il fut bientôt obligé de se retirer, et se vit poursuivi de ville en ville. Objet du mépris et de la haine générale, il termina sa misérable vie à Sparte (4), sans obtenir même de sépulture.

IV. Parent de S. Paul, et son hôte à Corinthe, il exposa sa vie pour l'Apôtre (5); il fut, dit-on, plus tard, évêque de Tarse; d'après d'autres sources il évangélisa l'île de Corcyre et y subit le martyre. Les Bollandistes le distinguent très-nettement de Mnason le Cypriote (6) (25 juin et 12 juillet).

S. Mayer.

JAVAN (יון; LXX, Ἰωύαν) est, dans le dénombrement de la Genèse (7), le quatrième peuple primitif d'origine japhétienne, représentant les races *grecques*. De Javan procèdent: *Élisa* (dont le nom a probablement été conservé dans Élis), *Tharsis* (Ταρτισσός) (1), *Cethim* (habitants des îles et des rivages de la Grèce), *Dodanim* (Dodone ?) (2).

On trouve le nom de Javan chez les écrivains grecs sous la forme de Ἰάων, ordinairement au pluriel Ἰάονες (Ἴωνες, Ioniens); Homère (3) nomme les habitants de l'Attique et de Mégare Ἰάονες. Chez les Persans ce nom désignait *tous* les Grecs (4), ainsi que chez les Syriens et chez les Arabes (يونانيون); aussi le scoliaste d'*Aristophane*, *Acharn.*, v. 104, a pu remarquer avec raison que les barbares appellent tous les Grecs Ioniens : πάντας τοὺς Ἕλληνας Ἰάονας οἱ βάρβαροι ἐκάλουν.

Le nom de Javan a aussi ce sens dans tous les passages de l'Ancien Testament. Conf. Dan. 8, 21 (מֶלֶךְ יָוָן); Ézéch., 27, 13; Isaïe, 66, 19; Joël, 4, 6, où les Javanais, opposés aux Sabéens (5), sont désignés comme des peuples lointains. Le texte d'Ézéchiel, 27, 19 (6), a toujours été une difficulté pour les commentateurs. Javan *(Græcia)* est ici le nom d'un peuple *arabe*, ce qui résulte aussi bien de la distinction faite au verset 13 de ce chapitre (7) que des articles de commerce (indiens) cités au verset 19 (la casse et la cannelle), que les Javanais apportaient au marché de Tyr. Cette difficulté se résout en comprenant, avec Tuch (8) et avec Hä-

(1) II *Mach.*, 2, 24.
(2) *Ibid.*, 4, 7 sq.
(3) *Ibid.*, 4.
(4) *Ibid.*, 5, 1-10.
(5) *Act.*, 16, 21; 17, 7. *Rom.*, 16, 21.
(6) *Act.*, 21, 16.
(7) *Genèse*, 10, 2.

(1) *Voy.* Tharsis.
(2) *Voy.* Dodanim.
(3) *Il.*, XIII, 685.
(4) *Æsch.*, *Pers.*, 176, 561.
(5) *Joël*, 4, 8.
(6) « Dan, et Græcia, et Mosel in nundinis tuis proposuerunt ferrum fabricatum; stacte et calamus in negotiatione tua. »
(7) « Græcia, Thubal et Mosoch, ipsi institores tui; mancipia et vasa ærea advexerunt populo tuo. »
(8) *Comment. sur la Genèse*, p. 210 et 211.

vernick (1), sous la dénomination de Javan, dans ce passage, une colonie *grecque* (ionienne). L'esprit spéculatif des Grecs sut bien trouver, à travers l'Égypte, le chemin de l'Arabie méridionale ; le commerce actif que les Grecs entretinrent avec l'Égypte, notamment sous Psammétique (2), les colonies qu'ils y fondèrent, leur firent, sans aucun doute, bientôt connaître le centre du commerce aux côtes de l'Arabie ; le *Periplus m. Erythr.*, p. 17, attribué à Arrien, mentionne très-positivement une colonie grecque dans l'île de Socothra (*Dioscoridis insula*).

KÖNIG.

JAY (LE). *Voyez* BIBLE POLYGLOTTE.

JEAN ANDRÉÆ. *Voyez* ANDRÉÆ.

JEAN (APOCALYPSE DE S.). *Voy.* APOCALYPSE.

JEAN (S.) (APÔTRE ET ÉVANGÉLISTE). *Voyez* ÉVANGILES.

JEAN-BAPTISTE (S.) naquit de Zacharie, prêtre de la classe d'Abias (3), et d'Élisabeth, cousine de la mère de Jésus, également de famille sacerdotale (4), qui habitaient dans une ville de l'ancienne tribu de Juda, probablement Hébron (5). Zacharie et Élisabeth étaient déjà avancés en âge sans avoir vu leur union bénie par des enfants, lorsque Zacharie, remplissant à son rang ses fonctions dans le temple de Jérusalem, vit apparaître un ange qui lui annonça la promesse d'un fils qui serait un grand prophète et le précurseur du Messie. La nouvelle annoncée par l'ange paraissant invraisemblable vu l'âge du prêtre, Zacharie demanda un signe qui confirmât la parole qu'il venait d'entendre, et il fut immédiatement frappé de la main de Dieu : il perdit l'usage de la parole et demeura muet jusqu'à l'accomplissement de la promesse (1). Le nom de Jean (יוֹחָנָן, de יְהוָֹה et הָנַן) donné à l'enfant nouveau-né au moment de la circoncision, suivant les ordres de l'ange, devait rappeler la grâce divine qui avait présidé à sa naissance, antérieure de six mois à celle du Sauveur (2). On n'a pas de renseignements sur l'enfance de Jean, et, quant à son âge mûr, nous n'avons d'autre détail que celui que donne S. Luc (3), qui dit qu'il se retirait souvent dans le désert, c'est-à-dire dans les parties solitaires de Juda environnant son lieu natal, pour s'y préparer, par une vie de contemplation et d'austérité, à sa sérieuse vocation.

Dans la quinzième année du règne de Tibère, Jean, ayant à peu près trente ans (4), reçut, dans le désert, le signal de sa mission publique (5). Le récit de l'Évangile ne dit pas si ce fut par une vision (6) ou par une parole intérieure que lui fit entendre le Saint-Esprit (7). Il fut chargé d'annoncer la prochaine apparition du Messie en prêchant le baptême de pénitence, et en montrant le Sauveur dans la personne de Jésus (8). Il devait préparer le peuple, par la prédication du baptême de pénitence, à recevoir le Messie et à prendre part à son royaume. Ce baptême était un appel à la conversion et à la pénitence ; il supposait, comme condition préalable,

(1) *Comment. sur Ézéch.*, p. 469.
(2) Hérodote, II, 152. Diod., I, 66, 67.
(3) II *Paral.*, 24, 10.
(4) *Luc*, 1, 5.
(5) *Ibid.*, 1, 39. Il est tout à fait invraisemblable d'admettre, avec Reland, *Palæst.*, p. 870, et d'autres, que dans ce texte il y ait par erreur Ἰούδα en place du nom de la ville de Ἰούτα, יוּטָּה, *Josué*, 15, 55; 21, 16, puisque l'unanimité de tous les témoins en faveur de Ἰούδα ferait retomber la faute sur saint Luc.

(1) *Luc*, 1, 18 sq.
(2) *Ibid.*, 1, 26.
(3) *Ibid.*, 1, 80.
(4) *Ibid.*, 3, 23.
(5) *Ibid.*, 3, 1 sq.
(6) Conf. *Isaïe*, 6. *Jérém.*, 1, 4 sq. *Ézéch.* 1, 1 sq.
(7) Conf. *Act. des Apôtres*, 8, 29.
(8) *Jean*, 1, 31, 33.

le repentir et la ferme résolution de pratiquer le bien et de persévérer activement dans le genre de vie nouvellement embrassé; il était le symbole de la rémission des péchés, et se nommait, par cette raison, Βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (1).

Ce fut avec cette mission que Jean parut dans la plaine du Jourdain, et qu'il en parcourut les deux rives, attirant autour de lui le peuple des villes et des campagnes, et une foule de gens de toutes les classes (2). Le grossier vêtement en poil de chameau qu'il portait, suivant l'ancienne coutume des prophètes (3), sa vie austère (4) venaient à l'appui de la sévérité de ses paroles, qui remuaient profondément les âmes et les portaient à la pénitence et au baptême (5). L'impression que produisaient ses discours, dans lesquels il parlait surtout de la conversion morale et d'une manière générale seulement du prochain règne du Messie, fait comprendre comment le peuple d'abord eut la pensée qu'il pouvait être lui-même le Messie (6). Mais, loin d'abuser de cette croyance pour faire valoir sa propre personne, il en prit occasion pour marquer plus nettement sa subordination à l'égard du Messie qu'il annonçait (7).

Après avoir prêché et baptisé ainsi pendant plusieurs mois, il fut rejoint par Jésus, qui vint de Galilée recevoir de ses mains le baptême (8). Cette cérémonie ne pouvait avoir pour le Sauveur, qui était sans péché, la signification d'un baptême de pénitence; elle eut, par les circonstances extraordinaires

(1) *Marc*, 1, 4. Conf. *Matth.*, 3, 1 sq. *Luc*, 3, 3 sq.
(2) *Luc*, 3. 7 sq.
(3) Cf. IV *Rois*, 1, 8.
(4) *Matth.*, 3, 4.
(5) *Matth.*, 3. 6. *Marc*, 1, 5. *Luc*, 3, 21.
(6) *Luc*, 3, 15. Cf. *Jean*, 1, 19 sq.
(7) *Luc*, 3, 16 sq. *Matth.*, 3, 11 sq. *Marc*, 1, 7.
(8) *Matth.*, 3, 13 sq. *Marc*, 1, 9 sq. *Luc*, 3, 21 sq. Cf. *Jean*, 1, 29 sq.

qui l'accompagnèrent, le caractère d'une inauguration des fonctions que le Messie venait remplir et dont Jean fut comme l'initiateur. Il est remarquable que, tandis que, d'après le récit de S. Matthieu, Jean, en voyant s'approcher Jésus pour être baptisé, exprime la certitude qu'il a que c'est le Messie, le quatrième Évangéliste (1) fait dire formellement à Jean, avant le baptême de Jésus, *qu'il* ne le connaît pas, ce qui ne peut s'entendre que de sa dignité de Messie. Mais il faut distinguer ici la connaissance reposant sur des données humaines, telle que Jean l'avait reçue de ses parents (2), de la certitude reposant sur une révélation divine. Il avait été montré à Jean, au moment de sa mission, que la personne du Messie lui serait révélée par le Saint-Esprit, qui, en effet, se manifesta au baptême de Jésus (3). Avant ce moment sa connaissance de Jésus n'était pas une certitude absolue, et il pouvait, dans un sens relatif, dire qu'il ne connaissait pas le Messie. Mais, à partir du moment où cette révélation eut lieu, la prédication de Jean annonça le Sauveur, manifesté dans la personne de Jésus, et bientôt après il lui amena ses premiers disciples (4).

Les Évangélistes synoptiques racontent, immédiatement après la tentation du Christ, l'arrestation de Jean, comme si celle-ci avait eu lieu en effet à ce moment même (5). Mais, d'après le récit plus détaillé du quatrième Évangéliste, on voit qu'il se passa un temps assez long durant lequel Jean continua librement son ministère. En effet il prêchait encore lorsque Jésus, revenu en Galilée, se rendit à Jérusalem pour assister à la première pâque, et alors seulement, c'est-à-dire l'automne venu,

(1) *Jean*, 1, 33.
(2) Cf. *Luc*, 1, 41 sq.
(3) *Jean*, 1, 33.
(4) *Ibid.*, 1, 34 sq.
(5) *Matth.*, 4, 12. *Marc*, 1, 14. *Luc*, 4, 14.

Jésus traversant la Samarie et se retirant en Galilée, arriva l'arrestation de S. Jean, dont l'Évangéliste ne parle pas, mais qu'il suppose comme un fait, lequel ne peut avoir sa place qu'à ce moment (1). Il n'est pas étonnant que Jean n'alla pas rejoindre le Messie, une fois qu'il se fut révélé, qu'il ne se rangea point parmi ses disciples, et qu'il continua à marcher dans sa voie particulière. Il le fit dans la mesure de la mission qu'il avait reçue, parce que son activité continuait à être nécessaire pour préparer les esprits à recevoir le Messie là où Jésus n'avait point paru encore.

Toutefois cette activité de Jean à côté de celle du Christ donna occasion, sans qu'il y eût de la faute du Précurseur, à quelques-uns de ceux qui s'étaient réunis autour de lui, et qui suivaient ses avis, d'en rester à ce degré préparatoire du Christianisme, de se séparer des disciples de Jésus en leur qualité de *disciples de Jean*, et de former peu à peu une secte religieuse particulière (2).

Quant à l'arrestation de Jean, elle fut, d'après le récit des Évangélistes (3), déterminée par le reproche que le prophète avait fait à Hérode Antipas (4), tétrarque de Galilée et de Pérée, de vivre dans un commerce adultère et incestueux avec Hérodiade (5), sa nièce, femme de son frère Philippe, encore vivant. Ce Philippe, fils d'Hérode le Grand et de Mariamne, qui vivait en simple particulier à Rome, ne doit pas être confondu avec un autre Philippe, également frère d'Antipas, qui était tétrarque de la Gaulonitide, de la Trachonitide, de la Batanée et de la Judée (6).

(1) Cf. 3, 22 sq.
(2) Cf. *Jean*, 3, 26. *Act.*, 19, 1 sq.
(3) *Matth.*, 14, 3 sq. *Marc*, 6, 17 sq. *Luc*, 3, 19 sq.
(4) *Voy.* HÉRODE ANTIPAS.
(5) *Voy.* HÉRODIADE.
(6) Cf. Josèphe, *Antiq.*, XVIII, 5, 4 et 5, 1 ; *Bell. Jud.*, I, 28, 1.

Suivant le récit des Évangélistes, Hérodiade se servit d'une ruse pour obtenir la mort du Précurseur. Un jour que sa fille Salomé dansait, durant un festin, devant Hérode Antipas, dont c'était la fête, Salomé, à l'instigation de sa mère, obtint d'Hérode, ravi de sa danse, qu'il fit serment de lui accorder ce qu'elle demanderait, et réclama immédiatement qu'on lui apportât sur un plat la tête de Jean. Josèphe, qui est d'accord avec les Évangélistes dans son récit de l'apostolat de Jean (1) : Ἀγαθὸς ἀνὴρ καὶ τοὺς Ἰουδαίους κελεύων ἀρετὴν ἐπασκοῦντας καὶ τῇ πρὸς ἀλλήλους δικαιοσύνῃ, καὶ πρὸς τὸν Θεὸν εὐσεβείᾳ χρωμένους, βαπτισμῷ συνιέναι, et qui désigne la forteresse de Machaire, près de la mer Morte, comme le lieu de détention du prophète, s'écarte de l'Évangéliste dans le récit de l'arrestation et de l'exécution de Jean : καὶ τῶν ἄλλων συστρεφομένων (καὶ γὰρ ἤρθησαν ἐπὶ πλεῖστον τῇ ἀκροάσει τῶν λόγων) δείσας Ἡρώδης τὸ ἐπὶ τοσόνδε πιθανὸν αὐτοῦ τοῖς ἀνθρώποις μὴ ἐπὶ ἀποστάσει τινὶ φέροι, πάντα γὰρ ἐῴκεσαν συμβουλῇ τῇ ἐκείνου πράξοντες, πολὺ κρεῖττον ἡγεῖται, πρίν τι νεώτερον ἐξ αὐτοῦ γενέσθαι, προλαβὼν ἀναιρεῖν, ἢ μεταβολῆς γενομένης εἰς τὰ πράγματα ἐμπεσὼν μετανοεῖν. Mais les deux récits peuvent s'accorder en se complétant. Tandis que Josèphe ajoute le motif politique de l'arrestation du Précurseur, les Évangélistes expliquent son récit en racontant l'intrigue d'Hérodiade.

L'Église célèbre au moins depuis le cinquième siècle la naissance de S. Jean, le 24 juin (2), en même temps qu'elle fait mémoire de sa mort, comme on le voit dans les plus anciens sermons sur ce jour de fête, et le *Concil. Agath.* de 506, can. 14, la compte parmi les grands jours de solennité, *maximos dies in festivitatibus*. Plus tard on fit

(1) *Antiq.*, XVIII, 5, 2.
(2) August., *Homil.* 287, 292. Maxim. Taur., *Serm.* 60.

en mémoire de sa mort la fête propre de la Décollation, *festum Decollationis S. Joannis*, le 29 août. On trouve de très-bonne heure l'usage des feux de la Saint-Jean (1), que des canons postérieurs défendent (*Concil. Trull.*, can. 65). *Voyez* JEAN (*feux de la Saint-*).

A. MAIER.

JEAN BOCKOLD DE LEYDE. *Voyez* ANABAPTISTES.

JEAN BONITES. *Voyez* AUGUSTINS (*Ermites*).

JEAN BURIDAN, né, vers la fin du treizième ou au commencement du quatorzième siècle, à Béthune, dans le comté d'Artois, occupe un rang distingué parmi les plus fameux nominalistes de son temps. Il fit ses études à Paris, sous le célèbre Occam, y professa la philosophie avec succès, et fut plusieurs fois chargé des fonctions de recteur de l'Université. On raconte que plus tard, les nominalistes ayant été persécutés en masse, il fut obligé de fuir la France, fonda une école à Vienne, et y contribua à l'érection de l'université (2). Mais les auteurs contemporains ne disent rien de cette persécution ; il ressort au contraire d'anciens documents de l'université de Paris que Buridan était encore dans cette ville en 1358. La persécution des nominalistes n'eut lieu que bien plus tard, et alors ses écrits furent défendus. On ne peut pas non plus établir historiquement ce qu'on raconte de ses rapports avec la reine Jeanne, épouse de Philippe V.

Ses écrits, tombés dans l'oubli, comprennent des commentaires sur Aristote (*Quæstiones super X libr. Ethic. Arist.*, Paris, 1518 ; *Quæstiones super VIII libr. Physicor. in libros de Anima et in pauca naturalia*, 1516 ; *in Aristotelis Metaphysic.*, 1518 ; *super VIII libr. Politicorum Aristot.*, Paris, 1500 ; Oxford, 1640 ; *Sophismata VIII*).

Dans son commentaire sur la Morale d'Aristote il traite surtout de la liberté. Une question qui a particulièrement conservé son souvenir est celle qu'il soulève à ce sujet, en demandant si la volonté, se trouvant dans deux circonstances parfaitement semblables et ayant des motifs parfaitement identiques, pourrait se déterminer tantôt d'un côté, tantôt de l'autre ; — ajoutant qu'il fallait admettre, ou que des motifs antérieurs nous détermineraient nécessairement à vouloir dans un sens, ou que nous serions encore capables de choisir : que dans le premier cas il n'y aurait plus de liberté ; que dans le second cas on nierait toute influence des motifs raisonnables sur nos déterminations.

Cependant, comme ce sont là des principes dangereux, il ajoutait qu'il voulait, d'après l'opinion des saints et sa propre expérience, croire fermement qu'il est possible de se déterminer même dans des circonstances parfaitement égales. L'*âne* de Buridan joue un rôle dans l'histoire de la philosophie, sans qu'on sache bien pourquoi il s'est servi de cet exemple. Un âne affamé, disait-il, se trouvant entre deux sacs de foin d'égale grandeur et d'égale qualité, devait nécessairement mourir de faim, parce qu'il restait dans une irrésolution immuable, n'ayant pas le moindre motif de se déterminer et de choisir l'un des sacs plutôt que l'autre. Cet exemple ne se trouve pas dans ses écrits imprimés sur la Morale, et est considéré par beaucoup d'auteurs comme une parodie de l'opinion de ceux qui n'accordent pas aux animaux la liberté de se déterminer au milieu de circonstances parfaitement égales, et en ayant des motifs aussi forts d'un côté que de l'autre. La méthode qu'il introduisit dans la logique pour trou-

(1) Conf. Théodoret, *Comment. in* IV *Reg.*, 16, 3, t. I, p. 540.

(2) Conf. Aventinus, *Annal. Boior.*, l. VII, c. 21.

ver des notions moyennes fut appelée plus tard le *pont aux ânes*, soit parce qu'elle sert à distinguer les têtes capables de celles qui ne le sont pas, soit parce qu'elle sert aux paresseux comme une machine à pensées.

Cf. Schröckh, *Histoire de l'Église*, t. XXX; Ersch et Gruber, *Encycl.*; Tennemann, *Hist. de la Phil.*; Ritter, *Hist. de la Philos.*; Bayle, Brucker, Tiedemann, Feller, *Biogr. univ.*

FRITZ.

JEAN CASSIEN. *Voyez* CASSIEN.

JEAN CHRYSOSTOME (S.). *Voyez* CHRYSOSTOME.

JEAN CLIMAQUE (S.), ainsi surnommé à cause du livre intitulé Κλίμαξ τοῦ παραδείσου, dont il est l'auteur, appelé d'autres fois *Jean le Sinaïte* ou *Jean le Scolastique*, entra, à l'âge de seize ans, entre 530 et 550, dans le couvent du Sinaï, dont l'abbé s'appelait Martyr et dont Jean devint la gloire. Le mont Sinaï, dit Procope (1), était habité par des moines dont la vie simple et sérieuse était une méditation perpétuelle de la mort. Comme ils ne songeaient à aucune espèce de possession ni de jouissances terrestres, l'empereur Justinien leur fit bâtir une église. De ce couvent sortirent, au sixième siècle, des hommes remarquables, tels qu'Anastase, patriarche d'Antioche, Anastase le Jeune, moine, Grégoire, patriarche d'Antioche, et Jean Climaque.

Jean passa quatre ans dans ce couvent, d'où il se retira dans une solitude située non loin du monastère. Il y demeura pendant quarante ans, vivant dans la plus rigoureuse austérité, ayant autour de lui quelques disciples auxquels il enseignait l'ascétisme, et demeurant du reste en rapport permanent avec le couvent du Sinaï.

Malgré la sévérité de sa vie, quelques moines se mirent à le décrier comme un homme bavard et puéril. Il réfuta cette calomnie en gardant pendant toute une année un silence absolu. Cette réponse plut même à ses contradicteurs, et Jean finit par être élu abbé du couvent du mont Sinaï; mais il se fit remplacer avant sa mort par son frère, qui devint son successeur. On ne sait pas au juste l'année de sa mort. Les Bollandistes pensent que ce fut vers 580. Deux de ses contemporains, un moine anonyme du Sinaï, et Daniel, moine de Raytha, couvent près de la mer Morte, laissèrent quelques details sur sa vie (1). Le P. Radérus, Jésuite, publia ses œuvres en 1633, à Paris; le livre intitulé Κλίμαξ τοῦ παραδείσου y tient la première place; c'est une instruction destinée aux moines, divisée en trente degrés, suivant la progression de la vie spirituelle, prenant au premier degré le moine qui renonce au monde et le menant jusqu'au degré suprême, jusqu'à une sorte de vie céleste anticipée et de transfiguration glorieuse.

Cf., outre les Bolland., les documents du Dr Gass pour servir à l'histoire de la littérature religieuse et dogmatique de la Grèce du moyen âge; Greifswald, 1849, t. II, p. 59. Le livre de Jean, *Climax*, ou *Échelle des vertus*, a été traduit en français par Arnauld d'Andilly, in-12. La meilleure édition de l'original est celle de Paris, 1633, in-fol., avec la traduction latine de Rader.

SCHRÖDL.

JEAN DAMASCÈNE (S.), nommé aussi *Mansour* ou *Chrysorroas*, moine et prêtre de Jérusalem, est un des Pères de l'Église les plus renommés du huitième siècle. Il naquit dans les dernières années du septième siècle, à Damas, en Syrie, de pieux et riches parents. Son père jouissait d'une grande considération parmi les Sarrasins, au pouvoir des-

(1) *De Ædif.*, V, 8.

(1) *Voir* Bolland., ad 30 Martii, *de S. Joanne Clim.*

quels la province et la ville de Damas étaient tombées (633), et remplissait les fonctions de conseiller du calife. Il employait, dans cette position, sa fortune et son influence à protéger les fidèles contre la tyrannie des Sarrasins et à racheter un grand nombre d'esclaves et de prisonniers chrétiens. Ces bonnes œuvres furent récompensées par la divine Providence. Un jour il trouva, parmi une troupe de Chrétiens pris en mer par les Sarrasins et vendus à Damas, un moine de la basse Italie, nommé Cosmas, dans lequel il reconnut un homme craignant Dieu, également versé dans les sciences profanes et divines, et qu'il se fit adjuger par le calife. Il le reçut dans sa maison et en fit l'instituteur de son fils Jean et d'un enfant adoptif qu'il avait et qui se nommait également Cosmas de Jérusalem. Jean fit, sous la direction d'un tel père et à l'école d'un tel maître, de rapides progrès dans la science et la piété. Après la mort de son père, le calife le revêtit de la charge vacante. A cette époque (730), l'empereur Léon l'Isaurien publia de sévères décrets contre le culte des images (1). Jean écrivit, à cette occasion, à beaucoup de fidèles de sa connaissance pour les affermir contre les persécutions qui allaient les atteindre. L'empereur, irrité de ce courage, fit saisir une des lettres de Jean, ordonna à un habile copiste de s'exercer à imiter l'écriture de Jean, et feignit alors d'avoir reçu de ce dernier une lettre dans laquelle il l'engageait à faire une tentative à main armée contre Damas, lui promettant de lui livrer la ville. L'empereur envoya cette fausse lettre au calife, sous prétexte de lui révéler la vile trahison de son conseiller. Malgré les dénégations les plus énergiques de Jean, le calife lui fit trancher la main droite. La victime se fit donner la main qu'on lui avait coupée, ainsi que le raconte Jean, patriarche de Jérusalem vers le milieu du dixième siècle, demanda avec ardeur devant une image de la sainte Vierge de pouvoir continuer l'œuvre qu'il avait entreprise contre les iconoclastes, et aussitôt sa main fut rétablie. Le calife reconnut, à ce miracle, l'innocence de son conseiller et lui rendit son ancienne fonction. Mais Jean ne demeura plus longtemps au service du calife. Son penchant l'attirait vers la solitude, où il voulait se consacrer exclusivement à l'étude et au service de l'Église. Il affranchit alors tous ses esclaves, distribua son bien à ses parents, aux églises et aux pauvres, et se retira, avec son frère adoptif, le jeune Cosmas, à Jérusalem, dans une laure de S. Sabas, où il mena une vie toute consacrée aux œuvres de la pénitence et aux travaux de la science. Le patriarche de Jérusalem, Jean III ou Eusèbe, l'ordonna prêtre, ordination à laquelle il ne consentit que par obéissance. Il rentra alors en rapports plus intimes avec son ancien maître, le respectable Cosmas, qui était devenu évêque de Maxume, en Mésopotamie, et qui l'encouragea activement dans ses travaux. Jean montra encore son courage sous le règne du cruel destructeur des images Constantin Copronyme, en ne tenant pas compte de la colère de l'empereur et de l'excommunication des évêques de cour, en abandonnant sa laure pour parcourir la Palestine et la Syrie, raffermir les partisans du culte des images, et s'avancer jusqu'à Constantinople, résolu à affronter le martyre. Cependant Dieu en avait ordonné autrement, et Jean put revenir dans sa laure, où il mourut en paix, entre 754 et 787.

Jean Damascène laissa, sur diverses matières, de nombreux ouvrages, qui, de tout temps, ont joui d'une grande autorité dans l'Église romaine comme

(1) *Voy.* Images (controverse des).

dans l'Église grecque. Mais ses trois principaux ouvrages sont ceux qu'on a placés en tête des dernières éditions :

1° *Dialectica* ou πηγὴ γνώσεως (*fons scientiæ*), livre philosophico-théologique ;

2° *De Hæresibus*, ouvrage historico-théologique ;

3° *De orthodoxa Fide*, ouvrage dogmatique.

Les deux premiers sont comme l'introduction au dernier, qui est le plus important ; celui-ci forme la clef de voûte du développement scientifique des dogmes des huit premiers siècles. Il suit l'ordre des matières du Symbole, expose les décisions de l'Église, les preuves des dogmes, tirées des saintes Écritures, des Pères de l'Église les plus autorisés et des décisions des conciles, et est devenu, dans la littérature ecclésiastique, la *première dogmatique systématique*.

Cet ouvrage renferme, dans soixante-huit chapitres, beaucoup d'explications de termes, de définitions de notions qu'on rencontre dans les écrits des Pères grecs réfutant les hérétiques, et dont l'auteur précise le vrai sens, afin de déjouer les sophismes des hérétiques qui avaient emprunté les systèmes de la philosophie païenne.

Le second ouvrage, divisé en cent trois articles, expose dans leur ordre chronologique les hérésies, et peut être considéré comme la continuation de l'ouvrage de S. Épiphane sur la même matière ; il emprunte, en effet, littéralement les quatre-vingts premiers articles à ce Père, et indique ensuite toutes les aberrations dogmatiques qui eurent cours jusqu'au commencement du neuvième siècle, y compris la controverse des images.

Enfin le troisième ouvrage se rattache naturellement aux deux premiers. Il expose, en face des erreurs des philosophes et des hérétiques, la doctrine orthodoxe de l'Église suivant la sainte Écriture et la tradition. Jean s'inquiète beaucoup moins, dans la manière de comprendre et d'exposer les dogmes, d'être et de paraître original que de réunir dans un seul ouvrage ce que les Pères les plus remarquables et les conciles ont dit pour définir, expliquer et motiver chaque dogme. Cet ouvrage devint par là même un riche trésor de traditions, un manuel dogmatique pour tous ceux qui ne possédaient pas les nombreux ouvrages des Pères ou n'avaient pas le temps ou l'occasion de les lire. Depuis le douzième siècle il existe en Occident une traduction latine de cet ouvrage, dont se sont servis S. Thomas d'Aquin et les théologiens qui l'ont suivi.

A ces trois ouvrages principaux se rattachent, suivant l'ordre, en quatrième lieu, ses trois *Apologies des Images*. Il y démontre en détail et à fond qu'il y a deux espèces de culte : un culte de latrie, λατρεία, ou d'adoration, qui n'appartient qu'à Dieu, et un culte de vénération, προσκύνησις, qui peut être accordé à des êtres créés, vu que ce n'est qu'un culte relatif. Depuis l'Incarnation du Verbe les hommes ont pu se faire une image de Dieu, puisque Dieu s'est rendu lui-même visible et qu'il a vécu comme homme parmi nous. Les images ne servent que de degrés aux hommes pour les élever du visible à l'invisible, du type au prototype ; les images sont pour la vue ce que les paroles sont pour l'ouïe : ce sont des livres ; et de même que nous témoignons du respect à la sainte Écriture, quoiqu'elle soit faite de matière, parce qu'elle est la révélation divine, de même nous devons témoigner du respect aux images, quoiqu'elles soient matérielles. Les images servent à nous instruire, à réveiller notre dévotion, à exciter notre zèle, précisément parce que la nature de l'homme

est double, qu'il est un être à la fois sensible et spirituel (1).

Enfin viennent des écrits, la plupart dogmatiques, *contre les Jacobites*, un dialogue *contre les Manichéens*, une discussion sur le système religieux *des Sarrasins* (Mahométans) comme conclusion du livre *de Hæresibus*; un traité *de Trinitate*, sur le *Trisagion*, sur les *Jeûnes*, les *Péchés capitaux*, *de Virtute et Vitio*; un traité contre les *acéphales*, contre les *monothélites* ou sur les deux volontés en Jésus-Christ, et contre les *Nestoriens*; une *Declaratio fidei* (qui n'existe que dans la version latine), des *hymnes*, des *odes* sur les principales fêtes, poésies dans lesquelles il surpasse tous les Pères grecs; des *commentaires* sur les épîtres de S. Paul, travaillés d'après S. Chrysostome et Théodoret; des parallèles, c'est-à-dire des comparaisons de beaucoup de passages des Pères avec les textes des Écritures sur les parties les plus importantes de la morale, rangés par ordre alphabétique, avec des fragments des Pères qui seraient perdus sans cela, et des *homélies* sur les principales fêtes.

D'autres écrits portent son nom sans être de lui. Les opinions des critiques sont partagées quant à l'écrit intitulé *Barlaam et Josaphat*, espèce de roman chrétien qui raconte la conversion de Josaphat, roi de l'Inde, par l'ermite Barlaam. Les uns l'attribuent à Jean Damascène, les autres sont d'un avis contraire.

Jusqu'au commencement du dix-septième siècle les ouvrages de Jean Damascène n'avaient été publiés qu'en partie, et plusieurs ne l'avaient été que dans les versions latines. Les assemblées du clergé de France, à Paris, en 1635 et 1636, chargèrent Jean Aubert, professeur de théologie à la Sorbonne, qui venait de publier les œuvres de S. Cyrille d'Alexandrie, de publier une édition complète des œuvres de S. Jean. Le travail fut ensuite confié au Dominicain Combéfis. Enfin Le Quien, aidé par Léon Allatius, acheva l'entreprise, et l'édition complète parut à Paris, en 1712, en deux volumes in-folio, grec et latin. — Ceillier, *Hist. génér. des Auteurs sacrés et ecclés.*, t. XVIII, p. 110-165; Dupin, *Nouv. Bibl. des Auteurs ecclés.*, t. VI, p. 101-104.

MARX.

JEAN D'AVILA, le plus célèbre prédicateur de l'Andalousie au seizième siècle, écrivain ascétique remarquable, dirigea avec une grande sagesse beaucoup d'âmes dans les voies de la perfection chrétienne. Une chose très-singulière c'est qu'il ne nous reste pas un seul sermon d'un prédicateur si influent et si fameux dans son temps, et que ce père spirituel de tant de saints n'ait pas obtenu les honneurs de la canonisation.

Jean d'Avila appartient à la pléiade des âmes saintes et éclairées qui firent la gloire de l'Église d'Espagne au seizième siècle, alors que celle d'Allemagne était si profondément troublée par les déplorables mouvements de la réforme.

Jean naquit à Almodovar del Campo, petite ville du diocèse de Tolède. Il est difficile de déterminer l'année de sa naissance; comme il mourut certainement en 1569, et comme on le prétendit âgé de soixante-neuf à soixante-quinze ans, sa naissance eut lieu entre 1494 et 1500.

Il fut de bonne heure consacré au service de Dieu par sa mère, qui l'avait obtenu par ses prières après une longue stérilité. Les fidèles visitèrent longtemps avec dévotion la maison où il était venu au monde. Il se distingua dès son enfance par son caractère sérieux, son amour pour la mortification, sa piété, et

(1) *Voy.* IMAGES (controverse des).

par sa bonté envers les pauvres. A l'âge de quatorze ans il fut envoyé à la célèbre université de Salamanque pour y étudier le droit, conformément aux désirs de ses parents, afin de relever sa famille par la considération et la fortune qu'il acquerrait au barreau. Mais, destiné par Dieu à devenir la gloire du sacerdoce, il ne put prendre goût à l'étude du droit, revint chez son père, au temps des vacances, avec la résolution de ne pas continuer ses études de droit, et passa trois années dans les exercices de la plus sévère dévotion, jusqu'au moment où un Franciscain, traversant Almodovar, ayant admiré la vertu extraordinaire du jeune homme, l'encouragea à étudier la philosophie et la théologie. En effet il alla s'y consacrer à Alcala, sous le célèbre Dominique Soto.

Il s'y lia intimement avec don Pédro Guerréro, qui devint plus tard archevêque de Grenade, et qui protégea puissamment les travaux apostoliques de Jean d'Avila. Après s'être préparé comme un saint, il fut ordonné prêtre, et voulut se rendre en Amérique pour s'y consacrer à la conversion des païens. Tandis qu'il attendait une occasion favorable pour s'embarquer, un saint prêtre, nommé Hernando de Contréras, se sentit attiré vers Jean d'Avila par la profonde dévotion avec laquelle il célébrait le saint Sacrifice, et fit connaître ce nouveau trésor à l'archevêque de Séville, don Alonso Manrique, inquisiteur général, qui ordonna, en vertu de l'obéissance, au futur apôtre de l'Amérique, de demeurer en Andalousie et de se consacrer dans sa patrie au salut des âmes. Jean devant prêcher pour la première fois, à la fête de Ste Madeleine, en présence de l'archevêque et d'une foule nombreuse, fut saisi d'une indicible angoisse ; il n'osait pas lever les yeux, et suppliait le Crucifié, en souvenir de la honte que lui infligea sa nudité, de le délivrer de cette perplexité et de lui accorder la grâce de gagner une seule âme par son sermon. Aussitôt toute crainte s'évanouit, et ce premier sermon fut si remarquable que tous les auditeurs furent frappés d'admiration. Ainsi s'ouvrit pour lui la carrière de prédicateur. Il monta souvent en chaire, toujours avec la même ardeur, avec la même action sur ses auditeurs. Outre ses prédications il allait répandre la parole dans les hôpitaux, s'occupait avec ferveur des enfants des écoles, et profitait des places publiques pour y enseigner l'Évangile. Ses entretiens particuliers encourageaient les prêtres bien disposés qui l'entouraient à servir activement le Seigneur.

Il passa quelque temps à Séville au milieu de ces occupations, vivant dans la pauvre maison d'un prêtre, modèle de mortification et de pénitence. Une influence si heureuse, une vertu si haute ne pouvaient échapper à la calomnie, puisque tout ce qui est grand et bon a besoin de passer par l'épreuve du feu. Jean fut accusé devant l'Inquisition d'exagérer dans ses sermons les dangers de la fortune et de fermer les portes du ciel aux riches. Il fut arrêté, mis en prison, ne perdit point son calme, et attendit avec patience que Dieu prît sa défense. Il rendit compte lui-même au grand ascète Louis de Grenade, qui le visita dans sa prison, des lumières toutes particulières qu'il avait reçues sur le mystère du Christ, c'est-à-dire sur l'immense grâce de la Rédemption et les purs trésors que nous possédons dans le Sauveur. Un juge lui ayant dit, durant le courant du procès, que son affaire prenait une très-mauvaise tournure, Jean lui répondit : « Jamais mes affaires n'ont été dans une meilleure situation. Jusqu'à présent ce sont les hommes qui ont agi ; désormais c'est Dieu qui va opérer. » Bientôt son innocence fut reconnue ; il fut délivré, et

la cour ecclésiastique ordonna qu'il prêcherait un jour de fête solennelle dans la grande église de San-Salvador de Séville. Au moment où il monta en chaire on le reçut avec de grandes acclamations et au son des trompettes. Dès ses premières paroles il demanda à ses auditeurs de prier pour ses calomniateurs. Après le sermon il déclara que cette réception solennelle avait été pour lui une plus grande tentation que tout ce qu'il avait souffert en prison. Du reste, la jalousie des prédicateurs lui valut de nouvelles persécutions; mais jamais il ne perdit le calme de son âme, et chaque souffrance lui servait à se perfectionner dans la vertu. C'est alors qu'il commença, à proprement parler, sa carrière comme prédicateur apostolique de l'Andalousie, ayant à peu près trente ans. Il demeura encore près de neuf ans dans le diocèse de Séville, annonçant de tous côtés avec succès la parole de Dieu. Louis de Grenade raconte qu'il l'entendit un jour prêcher avec tant d'énergie sur l'impureté qu'il lui sembla que les murs de l'église tremblaient à sa parole.

Après ces neuf années commencèrent ses excursions les plus importantes, à Cordoue, à Grenade, à Balza, à Montilla, à Zafra, en Estramadure, etc. Jean avait pour remplir sa mission de grandes qualités naturelles et surnaturelles, une parole d'une vivacité extrême, d'une énergie entraînante, le don de convaincre, de toucher, de trouver le chemin du cœur. Son discours était sans art, sans élégance, tout à fait populaire; mais la parole coulait d'abondance et avec force de ses lèvres éloquentes. Il avait en outre une facilité extraordinaire pour se préparer à parler. A ces dons naturels s'ajoutaient l'inspiration d'en haut et des vertus héroïques. On comprend dès lors comment ce grand orateur fit tant de merveilles en Espagne. Parmi les âmes qu'il dirigea particulièrement il faut compter S. Jean de Dieu, fondateur de l'ordre de son nom, qui fut tellement ébranlé par un sermon de Jean d'Avila qu'il entendit, le jour de S. Sébastien, en 1538, à Grenade, qu'il éclata en sanglots dans l'église même; puis Ste Thérèse, dont il examina l'esprit et dirigea la conduite; S. François Borgia; le Dominicain Louis de Grenade, mort en odeur de sainteté; doña Sancha Carillo; Anna, comtesse de Féria, et d'autres dames distinguées par leur vie exemplaire et sainte.

Jean d'Avila, outre quelques traités ascétiques, laissa plusieurs écrits.

1° Sur le texte du Ps. XLIV, *Exaudi, filia, et inclina aurem tuam.* Doña Sancha, fille de Louis Fernand de Cordoue, seigneur de Guadalcazar, en fut l'occasion. Avant de partir pour la cour en qualité de dame d'honneur, elle se confessa au P. d'Avila, et elle conçut un tel mépris du monde, à la suite de ses exhortations, qu'elle resta chez elle et commença une vie toute nouvelle. Jean, dans ce traité, démontre l'obligation que nous avons d'écouter la voix de Dieu, et non celle du monde, de la vaine gloire, de la volupté, du démon. Il apprend à l'âme à lutter contre les principaux ennemis de son salut, à vaincre chaque tentation; il montre dans tous ses conseils une profonde science de l'homme; il insiste sur la nécessité de s'attacher fidèlement à l'Église catholique, parle avec enthousiasme de la connaissance du Christ et des bienfaits qu'il a apportés au monde, et recommande par-dessus tout l'abnégation et la prière. — En somme, c'est une introduction excellente à la perfection chrétienne.

2° La collection de ses *lettres,* écrites en diverses langues, adressées à des membres du haut et du bas clergé, à des religieux et des religieuses, à des seigneurs et à des dames du plus haut

rang. Celles qui sont adressées aux prédicateurs et aux religieux sont surtout instructives : toute la collection est une mine précieuse de leçons de vertu et de piété.

L'ami intime de Jean d'Avila, Louis de Grenade, parle longuement de ses vertus, et surtout de sa pauvreté, de sa mortification, de son amour pour le saint Sacrement de l'autel, de sa dévotion pour la sainte Vierge; il le compare à S. Paul, le propose comme modèle aux prédicateurs, ajoutant que les qualités les plus indispensables pour réussir dans ce ministère sont l'amour de Dieu, un zèle ardent, la compassion envers les pécheurs, et il établit que Jean d'Avila possédait toutes ces vertus à un degré éminent. Louis de Grenade montre ensuite quelle haute opinion Jean d'Avila avait conçue du ministère de la parole et de la dignité sacerdotale, et avec quel soin extrême il se préparait habituellement au saint sacrifice de la messe. Jean d'Avila, âgé de cinquante ans, fut accablé d'infirmités; purifié par dix-huit années de souffrances, il s'endormit, le 10 mai 1569, en odeur de sainteté, à Montilla, en Andalousie, où il s'était retiré dans ses dernières années en qualité de directeur de la pieuse comtesse de Féria.

Cf. Luis de Grenada, *Vida del venerable maestro Juan de Avila,* dans le 16e vol. de l'édition des Œuvres de Louis de Grenade, à Madrid, 1782, et *Vida y obras del venerable maestro Juan de Avila, etc., por el licenciado Martin Ruiz de Mesa*, Madrid, 1674.

ZINGERLÉ.

JEAN DE CAPISTRAN. *Voyez* CAPISTRAN.

JEAN DE DIEU (S.) naquit en 1495 à Montémor a Nova, dans le diocèse d'Évora, en Portugal. Il ne demeura que huit ans dans la maison de ses parents, qui étaient assez aisés. Un ecclésiastique l'emmena à Oréposa, où il entra au service d'un propriétaire de troupeaux. Sa mère mourut de chagrin peu de jours après son éloignement. Son père, dans son abandon, se rendit à Lisbonne, entra dans l'ordre de Saint-François et y termina sa vie. Jean servit son maître avec fidélité et dévouement jusqu'à l'âge de vingt-deux ans. A cette époque le comte d'Oréposa envoya une troupe de fantassins, sous le commandement de Jean Ferrug, aux frontières de l'Espagne, pour y défendre la place de Fontarabie, près de la Bidassoa, contre les attaques de François Ier, roi de France. Jean s'enrôla volontairement dans cette troupe; mais, comme il ne trouva dans son nouvel état que misère et danger, il retourna à Oréposa et se remit pendant quatre années au service de son ancien maître. Jean, ayant appris que le comte d'Oréposa allait se rendre au secours de l'empereur Charles V, à Vienne et en Hongrie, pour combattre les Turcs, se sentit de nouveau entraîné par son humeur inquiète et vagabonde; il se mit au service du comte et demeura avec lui jusqu'au moment où les Turcs se retirèrent. Le comte revint par mer en Espagne; Jean l'accompagna, et voulut au retour visiter la maison paternelle. Il la trouva vide, et dans son affliction reprit le bâton du pèlerin pour gagner sa vie au loin. Il fut accueilli au service d'une femme riche des environs de Séville, où il fut de nouveau engagé comme berger. Bientôt il conçut la pensée de se rendre en Afrique pour s'y mettre au service des pauvres et des nécessiteux. En se rendant à Gibraltar, il rencontra un fonctionnaire portugais destitué qui se rendait en exil avec sa famille à Ceuta. Jean se mit à son service. Le Portugais et toute sa famille souffrirent bientôt de toutes les façons. Jean travaillait pendant le jour, comme manœuvre,

pour subvenir à leurs besoins; la famille vécut de son salaire; elle mourait de faim quand Jean n'avait rien gagné.

Mais bientôt Jean lui-même tomba dans un grand désespoir moral; il résolut, d'après le conseil de son confesseur, de retourner en Espagne. Il demeura quelque temps à Gibraltar, et se mit à vendre dans les rues des livres ascétiques, des images saintes, etc. Comme son commerce prospérait, et comme il ne pouvait plus porter ses articles sur les épaules, il se rendit à Grenade pour y tenir une boutique. Il était alors âgé de 46 ans. Après s'être établi dans cette ville, il entendit, un jour de saint Étienne, un sermon de Jean d'Avila (1), dont l'effet fut si prodigieux sur lui que ce fut le moment le plus critique de sa vie. Il parcourut les rues de la ville en gémissant; le peuple le poursuivit comme un insensé, en se moquant de lui et en le maltraitant. On l'amena comme un fou à l'hôpital, où, suivant la manière de traiter alors les maladies mentales, les surveillants le rouèrent de coups. Jean ne se plaignit pas; il se fit même passer pour fou afin d'être frappé davantage et d'expier par là ses péchés. Jean d'Avila l'encouragea à souffrir pour le Christ. Lorsqu'il parut guéri à ses gardiens, on le laissa circuler librement dans la maison. Il se voua au soin des infirmes. A la vue des mauvais traitements dont les pauvres insensés étaient l'objet, à la pensée de la vanité du monde, il se sentit entraîné par le désir de se vouer sans réserve au service de ces malades. Il parcourut les rues et recueillit des aumônes en mendiant et en s'écriant : « Faites du bien, mes frères ! » A dater de 1540 il se mit au service de ses frères souffrants dans une maison spéciale. Cette maison devint le foyer de l'ordre de la Charité (2).

(1) *Voy.* Jean d'Avila.
(2) *Voy.* Frères de S. Jean de Dieu.

Jean mourut dans le Seigneur en 1550. En 1690 il fut canonisé. Sa vie a été écrite par François de Castro ; une autre vie du saint, moins sûre, est celle de Govea, Madr., 1624.

Cf. A. s. Boll., *Mart.*, t. I, p. 809-860. Hippolyte (Frères de la Charité de Saint-).

Gams.

JEAN DE FALKENBERG. *Voyez* Jagellon, ci-dessus, page 92.

JEAN DE GOCH. *Voyez* Goch.

JEAN DE GORZ, un des hommes les plus remarquables du dixième siècle, naquit à Vendière, près de Pont-à-Mousson, non loin de la Moselle, fut d'abord élevé dans le voisinage de son lieu natal, puis dans l'école de Metz par Hildebold, disciple de Rémy d'Auxerre, et acheva de se former dans le commerce de diverses personnes qui cherchaient comme lui à cultiver la vertu et la science, et par l'administration de la fortune assez considérable qui lui était échue en partage, ainsi qu'à ses frères et sœurs, à la mort de son père. Il fut encouragé dans une voie plus sérieuse encore par Berner, diacre de Toul, homme instruit, éloquent et chaste. Un vieux prêtre qui chantait nuit et jour des psaumes, et auquel il avait confié le soin du culte dans une de ses propriétés, le conduisit plus loin dans la voie qu'il avait embrassée. Il fut enfin vivement stimulé dans les progrès qu'il faisait, un jour qu'il vit qu'une jeune fille nommée Geisa, qui se trouvait dans un *collegium puellarum* à Metz, portait un cilice. Il se mit ardemment à étudier, *studium lectionis divinæ cum eisdem ancillis Dei*, l'histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament, le *Comes* de S. Jérôme, le Sacramentaire, le rituel des cérémonies sacrées, les édits de la législation civile, les homélies, les discours et les traités existants sur les Épîtres et les Évangiles, les Actes des Saints et le chant ecclésias-

tique. Cependant son désir de se retirer du monde dans un cloître bien ordonné devenait de plus en plus vif en lui; malheureusement il ne voyait pas autour de lui de couvent qui lui convînt sous ce rapport, *adeo exemplorum copia se ex tota hac regione subduxerat, nec ullum omnino monasterium in cunctis Cisalpinis partibus, sed et vix in ipsa Italia, audiebatur, in quo regularis vitæ diligentia servaretur* (1). Il fut donc obligé de se contenter encore pendant quelque temps d'être en relations avec des gens qui partageaient ses sentiments, et qui se trouvaient, quoique isolés, toutefois en assez grand nombre, notamment à Metz, à Toul, à Verdun et dans les environs, reliques d'un passé meilleur et semences d'un avenir plus consolant. A Metz il s'unit au pieux maître de chant de la cathédrale Rotland; à Verdun il apprit à connaître le saint et savant recteur Humbert, auquel il fit une confession générale et fut redevable de ses progrès dans la vie ascétique. Puis il se fixa pendant quelque temps près du solitaire Lantbert, qui vivait dans la forêt de l'Argonne, homme bien pensant, mais rude et ignorant, qui se surchargeait, comme les solitaires d'Égypte, des travaux les plus pénibles, se couvrait à peine, cuisait son pain pour un ou deux mois en une fois, était ensuite obligé de le couper à coup de hache, et pratiquait encore diverses autres singularités. Humbert dissuada Jean de rester auprès de ce rude ermite, et n'eut pas de peine à lui faire entreprendre un voyage à Rome. Jean fit ce pèlerinage en société d'un clerc de Metz nommé Bernacer, habile dans l'art de copier les livres, de chanter et de calculer. Jean poussa son voyage jusqu'au mont Gargan ou mont des Anges, visita le couvent du Mont-Cassin, où il

(1) Pertz, *Script.*, IV, 342.

retrouva quelques vestiges de l'antique régularité, *sancti propositi vestigia nonnulla*, et de là entra chez les moines des environs de Naples et du mont Bébius (Vésuve). A son retour l'union entre lui et ses amis spirituels se resserra, et il entra en rapports plus intimes avec Einald (Einold, Éginold), homme expérimenté dans les choses divines et humaines, et qui avait quitté l'archidiaconat de Toul et toutes ses propriétés pour vivre dans l'austérité et totalement séparé du monde.

Le moment arrivait où les vœux les plus ardents de Jean allaient se réaliser. Adalbéro, évêque de Metz, ayant appris qu'une société de pieux amis, ayant Einald et Jean à leur tête, se disposait à partir pour l'Italie afin d'y fonder un couvent, leur donna celui de Gorz, à quatre lieues ouest de Metz et à deux lieues de la Moselle. Ce couvent était dans une décadence presque complète; il avait été bâti, vers 748, par le fameux évêque Chrodegang, qui y avait apporté de Rome les reliques de S. Gorgonius (1). Les nouveaux habitants de Gorz entrèrent avec joie, en 933, dans cette enceinte dévastée. Einald fut élu abbé, Jean administrateur des affaires temporelles. L'arbre jeune et vivace porta rapidement des fruits doux et abondants. Gorz devint un foyer d'attraction puissant pour tous ceux qui aspiraient aux choses célestes; beaucoup d'âmes tièdes jusqu'alors s'enflammèrent aux ardeurs de ce foyer de grâce et s'y attachèrent; une foule de nobles et de membres du haut clergé, ambitieux de servir Dieu et la science, furent de ce nombre. Gorz répandit bientôt au loin la vie qui l'animait, et devint le modèle suivant lequel l'évêque Adalbéro réforma tous les couvents de

(1) *Voir* Mabillon, sæc. III, p. II, p. 204. Rettberg, *Hist. ecclés. d'Allem.*, I, 512.

son diocèse, auxquels il préposa des supérieurs dignes et savants, changeant les conciliabules ecclésiastiques, *clericorum conciliabula*, en instituts monastiques, et transformant de même les maisons des chanoinesses. Le moine de Gorz, Odilon, réforma le couvent de Stabulacum, Anstéus le couvent de Saint-Arnould de Metz, Humbert celui de Saint-Apre à Toul; Guibert fonda le célèbre monastère de Gemblours; le Pape Agapet demanda même, vers 950, des moines de Gorz pour rétablir la discipline du couvent de Saint-Paul à Rome (1). A Gorz même brillaient, comme deux astres incomparables, Einald et Jean. Jean, administrateur infatigable des affaires du couvent, l'éleva, à travers de grandes difficultés, à un haut degré de prospérité. La réparation de l'église, la restauration des ateliers, l'activité qui régnait parmi les moines artisans et artistes, la clôture du couvent par de fortes murailles qui en firent une sorte de castel, la culture assidue et l'amélioration du sol, la restitution de maintes propriétés enlevées au couvent furent l'œuvre de Jean, dont le fait suivant fait comprendre le caractère et le zèle administratif. Boson, fils de Richard, prince bourguignon, s'était attribué une propriété du couvent, et Jean devait en obtenir la restitution. Il se rendit à travers le camp de Boson dans la tente du prince et lui exposa sa demande. Boson lui ordonna en colère de se retirer. « Eh bien! dit Jean, d'autres aboieront à ma place. — Contre qui? demanda Boson. — Vers Dieu, répondit le moine. — On va te prendre ton cheval. — Je rentrerai à pied. — Je vais te faire arracher la langue. — J'en prierai plus assidument. — On va te mutiler. — Ce sera me débarrasser d'un grand souci. » En effet Boson voulut lui infliger cet outrage, mais sa femme empêcha le crime. Boson lui-même changea de disposition; s'étant vu, au départ de Jean, atteint d'une grave maladie, il fit rappeler Jean, lui rendit la propriété réclamée et recouvra la santé (1).

(1) *Voir* Pertz, l. c., p. 352, Mabillon, *sæc. V*, p. 363, 364.

La fin de la biographie de Jean, qui n'est malheureusement point parvenue tout entière jusqu'à nous, comprend l'intéressant récit de l'ambassade envoyée par l'empereur Othon le Grand à Abderrahman III, à Cordoue, et qui se composait de Jean de Gorz et d'un autre moine exemplaire du couvent, nommé Angilram. L'intérêt de ce récit consiste surtout dans les détails qu'il fournit sur les rapports qui existaient alors entre la domination sarrasine et l'Église d'Espagne (2). Jean ne revint qu'après plusieurs années de séjour en Espagne, vers 960, devint abbé de Gorz et mourut en 973. Il composa deux ouvrages pleins de mérite: *Historia translationis S. Gorgonii* (3), et *Vita S. Clodesindis, abbatissæ Mettensis*, outre l'*Historia translationis ejusdem sanctæ* (4).

L'auteur de la biographie de Jean est le savant abbé *Jean de Saint-Arnoud*, de Metz, mort en 984, contemporain et ami de Jean de Gorz. Il fut témoin oculaire de beaucoup de faits qu'il raconte; il apprit de la bouche de Jean et de ses religieux ou prit dans ses livres d'autres détails de sa biographie. Ce fut surtout Déoderich, évêque de Metz, qui l'encouragea dans son travail. Cette biographie, qui mérite une des premières places parmi les monuments historiques du dixième siècle, Pertz l'a insérée tout entière dans ses *Mon. hist. Germ.*

(1) Pertz, l. c., p. 368.
(2) Pertz, l. c., p. 370. Aschbach, *Hist. des Ommaïades*, II, 99-104.
(3) Dans Mabillon, *sæc. III*, p. II, p. 204, et Pertz, *Script.*, IV, 235.
(4) Dans Mabillon, *sæc. II*, p. 1087; *sæc. IV*, p. I, p. 435. Pertz, l. c.

Script., IV, p. 335. On la trouve aussi dans Labbe, *Nov. Bibl. ms.*, I, 741; chez les Bolland., *Febr.*, t. III, 686, et chez Mabill., *Sæc. V*, p. 363. Pertz a corrigé le texte en plusieurs endroits, et il pense, avec Mabillon, que le biographe est mort pendant son travail, qu'il n'a pu terminer. Le couvent jadis si fameux de Gorz tomba en ruines durant les guerres du seizième siècle, et fut changé, en 1580, en une collégiale.

SCHRÖDL.

JEAN DE LA CROIX (S.). Il naquit, en 1542, à Ontivéros, près d'Avila (Vieille-Castille); il était le plus jeune des enfants de Gonzalez d'Yépez. Son père étant mort de bonne heure, sa mère, sans ressource, se retira avec trois enfants à Médine. L'administrateur de l'hôpital de cette ville, qui fut édifié de la piété du jeune Jean, le prit auprès de lui pour servir les malades. Jean se voua avec zèle à ce service fatigant, et fit en même temps ses études au collége des Jésuites.

A l'âge de 21 ans il entra dans l'ordre des Carmes de Médine; son amour pour la sainte Vierge lui fit préférer cet ordre austère à tous les autres. Envoyé à Salamanque pour y étudier la théologie, il continua à s'exercer à la pratique des vertus les plus austères; ses mortifications étaient presque incroyables. Il fut ordonné prêtre à l'âge de 25 ans. Ste Thérèse, en passant par Médine, voulut faire la connaissance du saint religieux dont elle avait entendu parler, et s'en servit plus tard comme de l'instrument qui devait réformer l'ordre des Carmélites. Jean se retira dans le village de Durvelle, où Thérèse avait fondé son premier couvent d'hommes; il y fut rejoint en peu de temps par d'autres religieux. Le premier dimanche de l'Avent 1568 les Carmélites renouvelèrent leurs vœux, et Jean fut élu prieur du nouvel ordre. On peut lire à l'article CARMÉLITES ce qui arriva alors à S. Jean. Après sa délivrance de la prison, Jean devint le supérieur du mont des Olives; en 1579 il fonda le couvent de Baëza; deux ans après il devint supérieur de celui de Grenade. En 1585 il fut élu vicaire provincial d'Andalousie; en 1588, premier définiteur de l'ordre. Jean s'étant élevé, en 1591, au chapitre tenu à Madrid, contre des abus qui persévéraient parmi ses confrères, souleva un vif mécontentement; il fut destitué de toutes ses fonctions. Jean supporta avec joie cette humiliation et entra comme simple moine dans une cellule du couvent de Pégnuéla. C'est là qu'il acheva ses ouvrages mystiques. Étant tombé malade il fut transféré dans le couvent d'Ubéda, conformément à son désir; il espérait s'y perfectionner par de nouvelles souffrances, parce que le prieur était un de ses mortels ennemis. Il mourut le 14 décembre 1591, en disant : « Seigneur, je remets mon esprit entre vos mains. » Il fut canonisé en 1726. Les 2 vol. in-4° qui renferment ses *Œuvres mystiques* sont préférés, par beaucoup d'auteurs, à ceux de Ste Thérèse. Le P. Maillard, Jésuite, les a traduites en français, Paris, 1694. Sa *Vie* a été écrite par le P. Honoré de Sainte-Marie; par Dosithée de Saint-Alexis, Paris, 1727; par Collet, Paris, 1796, in-12. Cf. la *Vie de Ste Thérèse*, par Villefore; *Vie de Ste Thérèse*, par Pösl, Ratisb., 1847.

GAMS.

JEAN DE MONTÉ-CORVINO. Les Papes et saint Louis, roi de France, envoyèrent à plusieurs reprises des missionnaires franciscains et dominicains aux Mongols, qui, depuis Gengis-Khan, dominaient l'Asie centrale et orientale. Ainsi, en 1245, le Pape Innocent IV envoya quatre Dominicains, à la tête desquels était le moine *Ascelin*, au général en chef des Mongols en Perse; mais celui-ci les remercia, parce que

leur ignorance des mœurs et des opinions des Mongols lui déplut. Trois Franciscains avaient été en même temps adresses au grand-khan lui-même. Parmi eux se trouvait *Jean de Plano Carpini*, Italien fort habile. Ils trouvèrent le khan favorablement disposé, et ils revinrent pleins d'espoir, malgré l'observation de Jean : *Quia de cultu Dei nullam legem observant, neminem adhuc, quod intelleximus, coegerunt suam fidem vel legem negare*, observation qui prouvait suffisamment qu'il ne fondait pas une trop grande espérance sur la bienveillance des chefs mongols et sur leurs dispositions favorables. On a des relations sur ces deux missions; elles ont été publiées par le Dominicain Simon de Saint-Quintin, membre de la mission, et par Jean de Plano Carpini (1).

Parmi les envoyés adressés par S. Louis aux Mongols, on remarqua le Franciscain *Guillaume de Rubruquis*, dont l'intéressante relation (2) a donné pour la première fois des renseignements certains et exacts sur la situation religieuse de ces peuples et sur leur rapport avec le Christianisme. « Il n'y a qu'un Dieu, dit le grand-khan Mangu, qui, comme les autres grands-khans, se tient pour le représentant de Dieu sur la terre; mais, de même que Dieu a donné plusieurs doigts à la main, il a donné aux hommes diverses voies pour arriver à la béatitude (3). »

En 1274 le Pape Grégoire X envoya deux Dominicains, accompagnés de deux négociants de Venise, de la famille des *Poli*, qui avaient déjà antérieurement résidé à la cour du grand-khan Koblaik, et qui emmenèrent alors avec eux leur jeune fils, âgé de quinze ans, *Marco Polo*. Celui-ci se familiarisa avec la langue et les mœurs de ces peuples, s'assura la faveur particulière de Koblaik, et rédigea, à son retour en 1295, ses *Libri tres de Regionibus Orientalibus*, qui dépeignent très-clairement la situation du Christianisme dans ces régions. Le missionnaire qui, sous tous les rapports, se distingua le plus et déploya la plus grande activité, fut le Franciscain *Jean de Monté-Corvino*. Né dans une petite ville de ce nom, dans la Pouille, il entra dans l'ordre de Saint-François; il apparaît en 1272 comme ambassadeur de Michel Paléologue I[er] auprès du Pape Grégoire X dans la tentative d'union de l'Église grecque et de l'Église romaine. Plus tard il entreprit un voyage dans le royaume des Mongols, et à son retour il rendit le Pape Nicolas IV attentif aux dispositions favorables du grand-khan et d'autres princes tartares. D'après ce rapport le Pape Nicolas IV l'envoya avec des lettres adressées à ces princes, en 1289. Jean raconte ce qu'il fit jusqu'en 1305, en sa qualité de prédicateur de la foi, dans deux lettres qui existent encore, écrites l'une au commencement, l'autre à la fin de l'année 1305. La première, adressée à tous ses frères, expose ce qui suit :

En 1291 il avait quitté la ville de Tauris, en Perse, et s'était rendu dans les Indes (Orientales). Là il baptisa en divers endroits à peu près cent personnes, et perdit, après un séjour de treize mois, Nicolas de Pistorio, Dominicain, qui l'avait accompagné *in contrada Indiæ, ad ecclesiam S. Thomæ Apostoli*. Des Indes-Orientales il atteignit le royaume principal des Mongols, en Chine, et finit par s'établir à Cambalu (aujourd'hui Pékin), capitale du grand-khan. Depuis la mort de son

(1) *Voir* Vincent de Beauvais, *Spec. hist.*, I, 31, c. 40. *Recueil des Voyages faits en Asie depuis le douzième jusqu'au quinzième siècle*, par P. Bergeron, La Haye, 1735, t. I. Les deux relations ont été publiées par d'Avezac, Paris, 1838.

(2) Dans le *Recueil* de Bergeron, t. I.

(3) *Voir* Schrœckh, *Hist. de l'Église*, t. XXV, p. 204. Néander, t. V, p. 66.

compagnon, Nicolas de Pistorio, il demeura tout seul, et tout seul il se mit à opérer dans Cambalu jusqu'en 1303; il fut rejoint alors par un confrère de Cologne, le frère Arnold. Jean, en arrivant à Cambalu, avait remis la lettre du souverain Pontife au grand-khan, et avait osé l'inviter à adopter la foi catholique; mais ce prince était trop engagé dans l'idolâtrie pour se rendre à cet appel, quoiqu'il montrât beaucoup de bienveillance aux Chrétiens. Les Nestoriens, qui portent le nom de Chrétiens, continue Jean dans sa lettre, mais qui s'éloignent singulièrement de la vraie religion, sont si puissants dans ces contrées qu'ils empêchent tout Chrétien d'un autre rite d'ériger le moindre oratoire et d'annoncer une autre doctrine que la leur. Ces Chrétiens de nom, aussi méchants qu'ignorants, inventèrent toutes sortes de calomnies contre Jean, disant qu'il n'était pas un envoyé du Pape, qu'il n'était qu'un imposteur et un espion, qui avait tué et pillé un ambassadeur chargé d'apporter de riches trésors au grand-khan. Jean fut, à la suite de ces machinations, obligé de souffrir pendant cinq ans, de se justifier devant les tribunaux, jusqu'à ce qu'enfin son innocence éclata par l'aveu d'un de ses calomniateurs, qui fut, ainsi que ses complices, leurs femmes et leurs enfants, brûlé par ordre du grand-khan. Cependant, dès les premières années de son séjour à Cambalu, Jean avait bâti une église, avec une campanile et trois cloches. Il y réunissait les enfants et y célébrait le culte divin. Il avait acheté de parents païens cent cinquante petits garçons de sept à onze ans, les avait baptisés et instruits *litteris Latinis et Græcis ritu nostro*, avait écrit des psaumes pour eux, des recueils d'hymnes et des bréviaires, leur avait appris à les copier, leur avait enseigné le chant, et les poussa si loin qu'il put célébrer l'office au chœur avec une partie de ces enfants, comme on l'aurait fait dans l'église d'un couvent. Il gagna ainsi, jusqu'en 1305, six mille personnes au Christianisme, et il pense qu'il aurait bien pu en baptiser trente mille sans les machinations des Nestoriens, et, s'il avait eu quelques collaborateurs dans le saint ministère, il aurait peut-être converti l'empereur lui-même. Cependant il finit par convertir un prince nestorien de la race du prêtre Jean, dont l'exemple fut suivi par un grand nombre de ses sujets. Malheureusement, à la mort de leur prince, et en l'absence de Jean, qui résidait à Cambalu, ils retombèrent dans l'hérésie (1). En définitive Jean se plaint de n'avoir plus entendu parler depuis douze ans de la cour de Rome, de l'ordre des Franciscains, de la situation de l'Occident, s'il excepte les ouvrages d'un médecin lombard; il supplie qu'on lui donne des nouvelles, qu'on lui envoie des livres liturgiques, et il ajoute : « Je suis vieux, j'ai des cheveux blancs, que je dois à mes travaux et à mes souffrances plus qu'à l'âge, car je n'ai que cinquante-huit ans. J'ai appris la langue et l'écriture tartares, j'ai traduit dans cette langue le Nouveau Testament et le Psautier, je les ai fait copier tous deux de la plus belle écriture tartare ; j'écris, je lis, je prêche publiquement pour rendre témoignage à la loi du Christ! »

La seconde lettre, écrite à la fin de 1305 ou au commencement de 1306, est adressée aux vicaires généraux des Minimes, des Dominicains, et à tous les frères de ces deux ordres en général. Jean raconte que, dans l'église dont il a parlé dans sa première lettre, il a fait peindre six tableaux d'histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament, avec une explication en langue latine, persane et tartare; que la même année

(1) *Voy.* JEAN (le prêtre).

il avait fait construire à Cambalu une seconde église, à deux milles de la première, à un demi-mille de la ville, tout près de la résidence impériale, si bien que l'empereur entendait le chant religieux de son palais, et écoutait avec plaisir la voix des jeunes néophytes; que cette église, avec sa croix rouge au sommet et le chant de ses enfants, excitait l'étonnement de chacun. A la fin Jean parle de la grandeur et de la splendeur du royaume mongol, et dit que depuis deux ans il a ses entrées habituelles à la cour, et qu'en sa qualité d'ambassadeur du Pape il est plus considéré que tous les autres prélats. Puis il ajoute : *In istis partibus sunt multæ sectæ idololatrarum diversa credentium, et sunt multi religiosi de diversis sectis, diversos habitus habentes, et sunt majoris austeritatis et abstinentiæ quam religiosi Latini.* Il dit encore qu'il a vu la majeure partie des Indes (Orientales), et qu'il y aurait là une abondante moisson à recueillir s'il y venait des missionnaires, mais des missionnaires solides, *viri solidissimi;* car ces contrées sont magnifiques, embaumées de parfums, riches de pierres précieuses, mais stériles en fruits de l'Occident; là les gens n'ont besoin ni de tailleurs, ni de cordonniers, ni d'artisans d'aucune espèce, la chaleur les faisant marcher nus (1).

Lorsque ces consolantes nouvelles parvinrent au Pape Clément V (2), en 1307, il éleva l'infatigable et heureux ouvrier évangélique à la dignité d'archevêque de Cambalu et de légat du Pape pour tout l'Orient, avec les pouvoirs les plus étendus, et lui envoya quelques Frères Minimes en qualité d'évêques suffragants; ceux-ci sacrèrent Jean en 1308. L'empereur accueillit très-gracieusement les nouveaux missionnaires et pourvut richement à leur entretien. Jean érigea la première église suffragante dans la ville de Cayton, où une riche Chrétienne arménienne avait bâti une belle et grande église, et bientôt on construisit au dehors de la ville, dans une charmante situation, une nouvelle église et divers bâtiments religieux. Ainsi, en 1326, le Frère *André de Pérouse*, que Jean avait institué évêque de Cayton, parle, dans une lettre, de la grandeur, de la magnificence, de l'ordre de ce royaume, *in quo nemo adversus alium ausus est levare gladium,* ajoutant : *Sane in isto vasto imperio sunt gentes de omni natione quæ sub cœlo est, et de omni secta, et conceditur omnibus ac singulis vivere secundum sectam suam. Est enim hæc opinio apud eos, seu potius error, quod unusquisque in sua secta salvatur, et nos prædicare possumus libere ac secure; sed e Judæis et Saracenis nemo convertitur, de idololatris baptizantur quam plurimi, sed multi ex baptizatis non recte incedunt per viam Christianitatis* (1). Jean mourut en 1330. A sa place le Pape Jean XXII nomma et envoya un autre Minime, nommé Nicolas, qui n'atteignit pas le but de sa mission. Huit ans après la mort de Monté-Corvino plusieurs princes tartares catholiques envoyèrent une légation au Pape Benoît XII, en le priant de leur désigner un successeur de l'archevêque et légat Jean (qu'ils nomment un saint, qui les avait dirigés et consolés dans les voies de la foi catholique, *valentem, sanctum et sufficientem virum*), celui qu'on leur avait adressé n'étant point arrivé. Benoît XII fit partir en effet plusieurs missionnaires.

Voir Wadding, ad ann. 1338.

SCHRÖDL.

JEAN DE PLANO CARPINI. *Voyez* JEAN DE MONTÉ-CORVINO.

(1) Lettres de Jean, dans Wadding, *Annal. Fr. Min.*, ad ann. 1305.

(2) *Voy.* CLÉMENT V.

(1) Wadding, *Ann. Fr. Min.*, ad ann. 1326.

JEAN DE SAINT-ARNOUL. *Voyez* JEAN DE GORZ.

JEAN DE SALISBURY (*Sarisberiensis*) naquit vers 1110, fut élevé à Paris, où il suivit pendant douze ans les cours des maîtres les plus fameux, et finit par donner des leçons à de jeunes nobles et à faire des cours publics pour pourvoir à son entretien. Quelques années avant son retour en Angleterre, le savant et pieux abbé Pierre de Moutier-la-Celle l'accueillit dans son couvent. Une intime amitié s'établit entre eux, comme le prouve leur correspondance qui nous est parvenue. C'est à Pierre que Jean dut de revoir sa patrie et d'y parvenir à une situation florissante au milieu de ses contemporains : *Quod reversus sum in terram nativitatis meæ, vestrum munus est, quod florere in patria videor, et, authore Domino, multis præferri concivibus et coætaneis meis* (1). Jean, recommandé par Pierre de Moutier et par S. Bernard, fut favorablement accueilli par Théobald, primat de Cantorbéry (1151), en devint le chapelain, et lui rendit d'importants services, ainsi qu'à Thomas Becket, alors chancelier du roi. En 1156 il fut envoyé à Rome pour offrir au Pape Adrien IV, qui venait d'être élu, les félicitations du roi d'Angleterre, et pour traiter avec le souverain Pontife des affaires relatives à la conquête de l'Irlande. Jean demeura pendant trois mois à Bénévent, auprès du Pape, qui était son compatriote et son ami, lui faisant connaître avec une grande franchise les reproches qu'on adressait à l'Église de Rome et au Pape lui-même, lui parlant surtout de l'orgueil, de l'ambition et de l'avarice de maints prélats romains, tout en reconnaissant qu'il y avait bien des cardinaux éminents; disant que le Pape était certainement estimé du monde entier, que toutefois il n'était pas un modèle en tout, lui demandant, par exemple, pourquoi il comptait sur les dons des fidèles, pourquoi il n'acquérait pas aux yeux des Romains la considération nécessaire et ne voulait s'assurer la fidélité de Rome que par de perpétuelles largesses. Adrien écouta les reproches de son ami en souriant avec bienveillance, et lui répondit en lui rappelant la fable des Membres et de l'Estomac.

Au milieu de ses récriminations plus ou moins vives, Jean professait un respect plein de foi pour le Saint-Siége, sa liberté et ses droits, et contribua beaucoup, plus tard, à faire reconnaître le Pape légitime Alexandre III, auquel l'empereur avait opposé l'antipape Victor IV. Les lettres de Jean à ce sujet sont très-importantes pour l'histoire; celle qu'il écrivit au docteur Rodolphe de Serre mérite surtout d'être lue. C'est une excellente apologie d'Alexandre III, et une victorieuse réfutation du synode de Pavie de 1160, dans laquelle Jean déclare qu'il n'appartient qu'à Dieu de juger l'Église romaine, que l'Église universelle ne peut être soumise à une Église particulière (c'est-à-dire celle d'Allemagne), et demande de quel droit les Allemands prétendent imposer un chef à toute l'Église? « Je connais, dit-il, les plans de l'empereur, qui a demandé au Pape Eugène III de concourir au rétablissement de l'empire romain en frappant d'anathème tous ceux qui oseraient lui faire la guerre, et qui, n'ayant pu obtenir le consentement d'Eugène, a pris pour Pape une idole qu'il peut manier à sa guise. »

Cependant le primat Théobald était mort en 1161, et Thomas Becket avait été nommé à sa place. Jean, devenu son secrétaire, lui fut extrêmement utile; il le soutint de ses conseils, partagea ses travaux, ses souffrances, le suivit en exil, entreprit divers voyages pour lui; il fut, comme dit Pierre de

(1) *Lettre de Jean à Pierre.*

Blois, sa main et son œil. Ce dévouement sans réserve ne l'empêchait pas, dans l'occasion, de parler hardiment à l'archevêque quand il le jugeait nécessaire, comme, par exemple, quand il l'engageait, au milieu de la situation critique où il se trouvait, à modérer son étude de l'Écriture sainte, des lois et des canons, et à s'adonner davantage à la prière, ou quand il le blâmait d'avoir répondu avec amertume à la lettre d'un cardinal qui l'exhortait à la paix.

Lorsque le roi Henri II autorisa le primat à revenir en Angleterre, au bout d'un exil de sept années, en 1170, Jean rentra avec lui et eut bientôt après la douleur d'être témoin de l'assassinat de son ami. Son affliction se changea toutefois en joie lorsqu'il vit tous les miracles qui s'opéraient sur la tombe du martyr; il écrivit à Rome pour hâter la canonisation du saint, qui eut lieu dès 1173, sous Alexandre III. Jean était entré au service du primat Richard. En 1176, le jour de Sainte-Madeleine, des députés de l'église de Chartres parurent à Cantorbéry, pour annoncer à Jean que le chapitre l'avait élu évêque. Jean administra son diocèse jusqu'au moment de sa mort, en 1180 (d'autres disent 1181-1182.) Il attribuait son élévation à S. Thomas de Cantorbéry, et mettait en tête de ses lettres : *Joannes, divina miseratione et meritis S. Thomæ, martyris, Carnotensis ecclesiæ minister humilis.* En 1179 il prit part aux travaux du concile de Latran.

Jean appartient aux écrivains les plus célèbres de son temps. Ses *Lettres* aux Papes, aux princes, aux évêques et à d'autres personnages, fournissent de vives lumières sur l'histoire de cette époque. Sa *Vie de S. Anselme* fut écrite, d'après Eadmer, pour concourir à la canonisation de ce saint. Il dédia à la mémoire de son ami sa *Vie de S. Thomas*. Son poëme intitulé *Entheticus* fut imprimé pour la première fois, en 1843, à Hambourg, par Ch. Péterson. Ses deux livres les plus importants sont : d'une part le *Policraticus, sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII;* d'autre part le *Metalogicus, libri IV*. Le *Policraticus* est une sorte de cours de politique, un compendium des devoirs et un examen de conscience pour les grands et les courtisans, dont il décrit en détail les qualités, les obligations, les vertus, les vices et les folies. Cet écrit marque un des moments critiques de la science politique du moyen âge, c'est-à-dire le commencement de la conciliation entre l'élément antique et l'élément chrétien, l'un devant servir de support à l'autre; malheureusement cette conciliation ne réussit pas toujours; l'élément païen, quoique adouci, se mêle trop souvent à l'élément chrétien, le trouble et le profane, comme, par exemple, quand les Chrétiens admettent l'opinion de l'antiquité qu'on peut tuer des tyrans auxquels on n'a pas prêté serment de fidélité (1). Du reste, cet ouvrage est d'un grand prix pour l'histoire de la civilisation de cette époque; l'auteur s'y montre plus savant et plus versé qu'aucun de ses contemporains dans la connaissance de la littérature classique, écrivant avec plus d'élégance et de correction qu'on ne le faisait généralement de son temps.

Le *Metalogicus* est une apologie remarquable du bon usage de la dialectique, de la véritable éloquence et de la science, par opposition aux vaines formules et aux subtilités d'une dialectique contentieuse et stérile; l'auteur y flagelle les ennemis de la science, juge et loue en revanche les représentants les plus éminents du sa-

(1) Voir *Influence du Christianisme sur le Droit et l'État*, Fribourg, 1841, p. 258.

voir de tous les temps. Aristote y est fort prôné, quoiqu'on ne doive pas le croire en tout, vu qu'il a soutenu diverses erreurs. Jean de Salisbury est d'avis, par exemple, qu'il n'y a que peu de vérités qui puissent se démontrer rigoureusement, et il considère la foi comme un complément et une condition absolue de la science; en même temps il cherche à donner à la philosophie une direction plus pratique, en la considérant surtout comme la science de ce qu'il faut faire et croire.

La plus récente édition des œuvres de Jean de Salisbury a été publiée par le Dr Giles, 2 tom. gr. in-8°, Londini, 1848.

Voir *Hist. litt. de la France*, XIV, 89-161; *Baron Annal.*, XII, et *Pagi Crit. IV regist.*; Du Pin, *Nouv. Bibl.*, ed. 2, IX, 167; Fleury, *Hist. ecclés.*, ad ann. 1156, 1159, 1160, 1167, 1176, 1180; Schlosser, *sur le Manuel de Vincent de Beauvais*, II, 64; Schmidt, *Joannes Parvus Sarisberiensis*, Wratisl., 1838; Reuter, *Jean de Salisb.*, Berl., 1842; Schröckh, *Hist. de l'Égl.*, XXIV, 404, et XXVI, 182.

SCHRÖDL.

JEAN (S.) DEVANT LA PORTE LATINE (*ante Portam Latinam*). L'Église célèbre le 6 mai la fête de l'évangéliste S. Jean devant la Porte latine, en mémoire du miracle que le Seigneur y fit en faveur de son disciple bien aimé. Doux et cléments de caractère, les empereurs Titus et Vespasien eurent pour successeur un monstre de cruauté dans la personne de Domitien, lequel n'avait pas un atome qui ressemblât à son père Vespasien ou à son frère Titus. Il fut l'auteur de la seconde persécution générale des Chrétiens, opprima ou fit périr une foule de gens pieux. L'apôtre S. Jean se trouvait à cette époque à Éphèse, dirigeant de là toutes les Églises d'Asie, les éclairant des lumières de sa parole, chéri et respecté par tous les fidèles comme le disciple bien-aimé du Sauveur, comme le flambeau et la merveille du monde. La fureur de Domitien s'était répandue à travers les provinces comme un torrent qui entraîne tout ce qu'il rencontre; les flots de la tempête emportèrent également l'Apôtre. Le saint vieillard tomba entre les mains des bourreaux de l'empereur, qui le conduisirent à Rome, en le faisant beaucoup souffrir en route. A Rome on lui ordonna d'abord d'immoler aux dieux; il refusa, fut jugé sans retard et condamné à être plongé dans un bassin d'huile bouillante, afin d'effrayer par ce supplice épouvantable la chrétienté entière.

Le 6 mai 92 de l'ère chrétienne fut fixé pour l'exécution, qui devait avoir lieu devant la Porte latine, ainsi nommée parce qu'elle conduit au Latium. Au jour marqué, Rome entière se réunit sur la place désignée, jeunes et vieux, hommes et femmes, grands et petits, le sénat lui-même, tous voulant assister au supplice d'un vieillard si respectable et si célèbre. On commença par battre de verges l'Apôtre, peine que, suivant le droit romain, il devait subir parce qu'il était condamné à mort. Après cette cruelle flagellation, l'Apôtre fut dépouillé de ses habits et précipité dans la chaudière bouillante. Les vapeurs incandescentes qui enveloppèrent le saint martyr ne purent altérer son visage calme et serein. Jean se rappelait les paroles du Sauveur: « Vous boirez mon calice, » et en songeant à la passion du Maître il oubliait ses souffrances. Les bourreaux le plongèrent alors à plusieurs reprises dans le bassin fumant; le saint corps en touchant l'huile bouillante lui enleva sa force, et l'Apôtre sembla plutôt plongé dans un bain de rosée.

Cependant les païens, malgré leur endurcissement, devaient ressentir et reconnaître la différence qu'il y avait

entre eux et les Chrétiens, entre des hommes pieux et des impies. Le feu allumé sous le bassin s'étendit tout autour, atteignit les bourreaux et les réduisit en cendres, tandis que le serviteur de Dieu ne perdait pas un cheveu. Tertullien raconte que Jean sortit de la cuve plus vivant et plus sain qu'il n'y était entré, comme l'or purifié sort du creuset; les Chrétiens poussèrent des cris de joie, les païens furent consternés. Domitien exila l'Apôtre dans l'île de Patmos, où Dieu le visita et lui révéla les mystères de l'Apocalypse.

Après la mort misérable de Domitien Jean put quitter le lieu de son exil et revint en Asie, où les Chrétiens le reçurent comme un ange qui descend du ciel.

Jean mérita le nom de martyr, puisqu'il avait été prêt à subir les plus cruels supplices et à donner sa vie pour son Maître, sacrifice que Dieu ne lui demanda pas par divers motifs, et entre autres parce que Dieu voulait qu'il écrivît son Évangile, dans lequel, semblable à l'aigle, il s'élève à de si prodigieuses hauteurs.

Voir Beda Venerabilis, Usuardus, Ado et d'autres; Tertull., *de Præscript.*, c. 35; Hieronym., *contra Jovianum* et *in Matth.*, c. 20; Eusèbe, *Demonstr. Evang.*

DUX.

JEAN DE WÉSEL. *Voyez* WÉSEL.

JEAN (DISCIPLES DE S.). *Voyez* SABAÏTES.

JEAN (ÉPÎTRES DE S.). Nous en avons parlé en général sous le titre des ÉPÎTRES CATHOLIQUES, dont elles font partie. Nous ajouterons quelques mots sur chacune de ces épîtres en particulier.

La *première Épître* de S. Jean semble, de prime abord, plutôt une dissertation qu'une épître. Non-seulement il y manque les formules épistolaires ordinaires, mais encore on n'y reconnaît pas les applications spéciales qui caractérisent habituellement une lettre. Comme cependant l'auteur répète à plusieurs reprises (1) qu'il écrit à ses lecteurs, nous ne pouvons douter que ce ne soit véritablement une lettre; mais nous n'admettons pas, avec quelques modernes, qu'elle soit adressée à une communauté déterminée; c'est, suivant l'opinion générale des anciens, une circulaire adressée à plusieurs *Églises*.

Le contenu de la lettre est une exhortation au maintien de la foi; ce thème a cela de particulier chez S. Jean qu'il considère la foi non comme un principe théorique, mais comme le principe actif de la vie spirituelle. Il met la vie morale dans un rapport intime avec la foi; elles deviennent mutuellement condition l'une de l'autre; celle-ci détermine celle-là, et réciproquement. Aussi l'Apôtre *oppose* à la foi non l'incrédulité, mais la corruption morale, à l'incrédulité non la foi, mais la perfection morale, et il donne pour critérium principal de l'une son accord intime avec l'autre. Comme l'auteur place cette perfection dans l'amour, on pourrait ne voir dans toute la teneur de cette épître qu'une dissertation sur la foi qui opère par la charité, démontrant d'abord que *la foi* ne peut subsister avec ce qui est contraire à l'amour, et que la foi ne peut se réaliser et se constater que par l'amour. De là les trois parties de la lettre et l'épilogue.

La première partie (du ch. 1 au ch. 2, 17) part du fait de la Révélation et de la Rédemption opérée par le Christ, et prémunit contre les fautes qui sont en contradiction avec cette foi, savoir *l'impénitence*, la haine et l'amour du monde, qui constituent les antithèses de la véritable charité.

(1) C. 2, 12, 13.

La deuxième partie (du ch. 2, 18, au ch. 3, 18) part de l'antithèse de la révélation en Jésus-Christ et de la révélation de l'antichristianisme, qui est exposée comme un fait. L'Apôtre prémunit les fidèles contre cette hostilité, en les exhortant à demeurer dans l'union avec Dieu opérée par le Saint-Esprit, à se maintenir dans l'enfance chrétienne, seul moyen de s'affranchir du péché, et à pratiquer un véritable amour fraternel comme antidote de l'amour du monde.

La troisième partie (ch. 3, 19; 4, 21), partant du critérium de la vraie foi, montre comment l'amour naît nécessairement de cette vertu.

L'épilogue (ch. 5) résume ce qui précède, décrit la vraie foi d'après les conséquences qu'elle porte dans l'amour, d'après les témoins qui déposent pour Jésus-Christ, et enfin d'après l'espérance qu'elle engendre.

Il est dès lors facile de déterminer le but de l'Épître, qui veut fortifier les lecteurs dans leur foi en Jésus-Christ, le Verbe incarné, les prémunir contre les écarts moraux qui peuvent en ébranler les fondements, et les exhorter à une conduite qui les y confirme de plus en plus. Le côté polémique de l'Épître est trop général pour qu'on puisse admettre que l'Apôtre avait en vue telle ou telle erreur particulière. Les erreurs du docétisme, qui sont désignées le plus nettement au chapitre 4, 3, appartiennent d'ailleurs encore à d'autres systèmes hérétiques, et on ne peut guère soutenir que l'Apôtre l'ait eu spécialement en vue.

Il est impossible d'indiquer à quelle occasion spéciale cette Épître fut écrite. Ce qu'il y a de plus vraisemblable, c'est l'opinion soutenue par Hug (1), que l'Épître servait d'accompagnement à l'Évangile, parce que le chapitre 2, 1-3, se rapporte évidemment au contenu de l'Évangile, en ce sens que l'Évangile est supposé non pas connu, mais devant l'être. Le style et la langue de cette Épître sont complétement d'accord avec ceux de l'Évangile ; on y trouve non-seulement les mêmes termes spéciaux, les mêmes tournures, les mêmes formes de phrase, que dans l'Évangile (1), mais encore le même développement d'idées. Dans l'Épître comme dans l'Évangile règne le point de vue absolu de la contemplation. L'écrivain expose non des abstractions logiques, tirées de la réalité de ce monde, mais des idées vivantes et éternelles : telles sont les idées de foi, d'amour, de justice ; les antithèses, l'incrédulité, la haine, l'injustice, le péché ne paraissent pas sous les formes vulgaires de l'empirisme ; elles sont partout ramenées à leur principe relativement éternel. Mais la parenté entre l'Épître et l'Évangile se montre notamment dans la manière dont la foi est mise en rapport avec l'organisation morale et spirituelle de l'homme, si bien que l'Épître semble à cet égard n'être qu'un résumé logique des idées répandues dans l'Évangile. On a toujours reconnu cette parenté des deux œuvres. Ce n'est que dans les temps modernes que Baur, et ses disciples, Zeller, Plank, Schwegler, etc., ont prétendu démontrer qu'il y a des différences entre le point de vue dogmatique de l'Épître et celui de l'Évangile, mais par des raisons si faibles que Grimm (2) n'a pas eu de peine à prouver que leur opinion est insoutenable. D'après cela il est hors de doute que l'Épître a le même auteur que l'Évangile, et on a toujours conclu de l'auteur de l'une à celui de l'autre, et réciproquement. Comme d'ailleurs l'auteur de la lettre se donne positivement pour un témoin

(1) *Introd.*, II, § 68.

(1) *Voir* la comparaison dans de Welte, *Introd.*, § 177, *a*.

(2) *Étud. et Crit.*, 1847, p. 171, et 1849, p. 268.

oculaire de l'histoire de Jésus-Christ (1), il en résulte tout d'abord la probabilité que c'est l'apôtre S. Jean. Cette présomption devient une certitude par l'unanimité de la tradition, qui attribue l'Épître comme l'Évangile à l'apôtre S. Jean. Les tentatives faites de nos jours par Lützelberger, Baur, Schwegler, Zeller, pour nier que l'apôtre S. Jean soit l'auteur de ces documents sacrés, échouent, abstraction faite d'autres motifs, devant le témoignage de S. Polycarpe et de Papias, qui déjà se servirent de cette lettre. Les motifs par lesquels on a cherché à combattre ce témoignage ne peuvent être maintenus devant le tribunal d'une saine critique.

L'authenticité de l'Épître n'a pas d'ailleurs été attaquée; elle est établie, outre l'autorité déjà citée de Papias (2) et de Polycarpe (3), par celle de S. Irénée (4), de Clément d'Alexandrie, d'Origène, etc., et c'est pourquoi, sans hésiter, Eusèbe place cette Épître parmi les *homologoumena*.

On ne saurait déterminer d'une manière positive l'époque à laquelle S. Jean écrivit cette Épître. On peut admettre qu'elle ne fut pas écrite avant l'Évangile, mais bien immédiatement ou peu de temps après. Ainsi l'un et l'autre auraient été rédigés après le retour de S. Jean de l'exil de Patmos. Les motifs pour lesquels Zeller, Schwegler et Baur prétendent que l'Épître fut rédigée plus tôt que l'Évangile, reposent sur les prétendues différences dogmatiques énumérées plus haut, et qui existeraient entre l'Épître et l'Évangile, celui-ci représentant, disent-ils, un point de vue plus élevé du développement dogmatique, et devant, par conséquent, avoir été écrit plus tard. Mais comme les différences dogmatiques en général n'existent pas, la démonstration qui repose sur ces prétendues différences tombe avec elles.

(1) C. 1, 1 sq.; c. 4, 14.
(2) Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 39.
(3) *Ep. ad Philipp.*, c. 7.
(4) Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 8

D'après cela on peut aussi déterminer le cercle de lecteurs auxquels primitivement l'Épître était adressée. Comme il ressort du chapitre 5, 21, qu'elle est destinée à des pagano-chrétiens, et que le rédacteur de la lettre prouve qu'il connaît la situation intellectuelle de ses lecteurs, il est présumable que la lettre était destinée aux communautés de l'Asie Mineure, que l'Apôtre, à son retour de Patmos, dirigeait d'Éphèse, et pour lesquels il écrivit aussi directement son Évangile.

Dans *la seconde et la troisième Épître* l'écrivain se nomme ὁ πρεσβύτερος. La seconde est adressée à une femme, qui est désignée sous les mots de ἐκλεκτὴ κυρία, et à son fils. On ignore qui fut cette ἐκλεκτὴ κυρία ; on n'est pas même sûr qu'elle s'appelât ἐκλεκτή ou κυρία, ou ni l'un ni l'autre ; car, que le premier de ces noms n'ait pu être le sien, c'est ce que ne prouve pas cette circonstance qu'au verset 13 sa sœur est également désignée sous le nom de ἐκλεκτή, puisque à l'article Frères de Jésus nous avons montré que ce n'eût pas été contraire aux habitudes de l'antiquité. Il est possible, mais non certain, qu'elle s'appelât κυρία, parce que κυρία était d'ordinaire chez les anciens un titre d'honneur pour des matrones âgées et qu'il aurait pu être employé ici dans ce sens. Les anciens, comme Salméron et Justinien, à l'exemple de Clément d'Alexandrie (1), se prononcent pour le nom de ἐκλεκτή ; les modernes, comme Lücke et de Wette, prennent κυρία pour le nom propre.

Estius comprend ἐκλεκτή comme un adjectif et κυρία comme un titre d'honneur, et admet que le nom propre de la destinataire n'a pas été indiqué. Cette

(1) *Opp.*, ed. Potter, p. 1011.

dernière opinion est la plus générale. Du reste on prit de bonne heure les mots ἐκλεκτὴ κυρία non pour la désignation d'une femme, mais pour celle d'une communauté. Cette opinion a été récemment renouvelée par Baur (1), et il a soutenu que, Clément d'Alexandrie ayant nommé *Eclecta* une certaine Babylonienne, *Babylonia quædam*, ἐκλεκτὴ κυρία se rapporte à la portion montaniste de la communauté romaine. Mais, abstraction faite de ce que cette explication a d'arbitraire, abstraction faite de ce que les éléments montanistes que Baur prétend découvrir dans l'Épître de S. Jean ne peuvent être admis par une critique impartiale, l'Épître dont il s'agit, de même que la troisième, porte tellement le caractère d'une lettre adressée à une personne qu'un interprète qui réfléchit ne peut plus avoir aucun doute à cet égard.

La teneur de la lettre se rattache étroitement aux pensées de la première Épître. L'auteur exprime d'abord à celle à laquelle il s'adresse sa joie de ce que ses enfants marchent dans la vérité; de là il insiste sur l'observation du commandement de l'amour, la rend attentive aux erreurs qui pénètrent dans l'Église, et donne des avis très-sévères sur la manière de traiter les hérétiques.

En terminant il promet une visite qui lui permettra de lui faire des communications verbales.

La *troisième Épître* est adressée à Caïus, qui nous est aussi inconnu que la destinataire de l'épître précédente. On voit dans ce personnage tantôt le Caïus de Corinthe dont il est question dans l'Épître aux Romains, 16, 23, dans la première aux Corinthiens, 1, 15; tantôt le Caïus de Macédoine dont parlent les Actes, 19, 29; d'autres fois le Caïus de Derbe, dont il est question dans les Actes, 20, 4. Mill pense, non sans vraisemblance, à l'évêque Caïus, institué, d'après les *Const. apost.*, VII, 46, à Pergame.

Dans tous les cas ce Caïus était un personnage considéré dans la communauté de Corinthe; mais il est difficile d'admettre que c'en fût l'évêque. Le contenu de la lettre est tout à fait personnel. L'auteur loue d'abord Caïus de sa conduite et de l'hospitalité qu'il exerce envers ses frères étrangers; puis il blâme un ambitieux nommé Diotrèphe, qui n'avait pas accepté une lettre antérieurement adressée à la commune et avait gravement manqué aux lois de l'hospitalité. En revanche il donne un bon témoignage à Démétrius, et il termine la lettre, comme la seconde, avec la promesse d'arriver bientôt et d'achever verbalement ce qu'il avait à dire. On ne peut guère nier que ces deux Épîtres aient le même auteur. Outre la désignation identique de l'écrivain, qui s'appelle ὁ πρεσβύτερος, il y a similitude de langue et accord de pensées. Ces deux circonstances parlent aussi en faveur de la paternité de S. Jean, car la langue et les pensées rappellent partout involontairement la première Épître et l'Évangile. La tradition est d'accord avec cette présomption; car S. Irénée (1) cite, dans la seconde Épître, le verset 11 et les versets 7 et 8 formellement comme des paroles de S. Jean. Clément d'Alexandrie parle de plusieurs épîtres de S. Jean, et certainement il connaît comme telle la seconde. Origène mentionne, il est vrai, le doute élevé contre l'authenticité des deux épîtres (2), mais sans le partager. Denys d'Alexandrie en appelle aux deux lettres comme à des écrits très-certainement authentiques de S. Jean, quoiqu'elles ne portent pas son nom (3).

(1) *Annuaire théol.* de Baur et Zeller, 1848, p. 334.

(1) *Adv. Hæres.*, I, 163, et III, 63.
(2) Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 25.
(3) *Ibid.*, VII, 25.

Il n'est pas possible de dire pourquoi S. Jean ne s'appelle que ὁ πρεσβύτερος. Probablement les circonstances le décidaient à garder une espèce d'anonyme. Cette présomption se trouve confirmée par l'assurance qu'il donne dans les deux Épîtres (1) que le rédacteur aurait d'autres communications à faire, mais qu'il ne veut pas se servir pour cela d'encre et de papier.

Quant au temps où elles furent rédigées, on ne peut rien en dire de certain. Hug, qui explique les passages, 2,12; 3, 13, comme indiquant le manque de matériel pour écrire, présume qu'elles datent de Patmos; mais cette opinion ne repose pas sur une base bien solide, et l'interprétation de ces passages, telle que la donneHug, peut difficilement être justifiée au point de vue philologique. Schwegler se rattache au nom de Diotrèphe cité dans la troisième lettre, et il présume que sous ce nom il faut entendre le Pape Victor (190-200). Mais Baur lui-même, qui partage en général les opinions de Schwegler, trouve ici l'opinion de ce dernier inadmissible (2), ne pouvant méconnaître que déjà S. Irénée et Clément d'Alexandrie connaissaient ces lettres. Du reste il demeure aussi convaincu qu'il faut, sous ce nom de Diotrèphe, entendre un Pape, laissant le choix entre Soter, Anicet et Éleuthère; mais, même avec cette modification, cette opinion est encore insoutenable; car pourquoi Diotrèphe aurait-il été précisément un Pape ? ou bien l'ambition de tenir le premier rang, φιλοπρωτεύειν, dont l'Apôtre accuse Diotrèphe, ne se rencontrait-elle à cette époque qu'à Rome ?

Dès le temps d'Origène on attaqua l'authenticité des deux épîtres, et Eusèbe (3) les place en effet dans la classe des *antilegomena*. Ce doute était incontestablement fondé non sur des preuves positives de non-authenticité, mais sur ce fait négatif qu'on ne les trouve pas citées dans les anciens auteurs ecclésiastiques. Or cela s'explique par leur brièveté, par le caractère plus exclusif de lettres adressées à des individus, et ce n'est pas là une preuve infirmant leur authenticité. Le même motif explique pourquoi elles ne furent pas originairement admises dans la Peschito.

ABERLÉ.

(1) 2, 12; 3, 13.
(2) L. c., p. 335.
(3) *Hist. eccl.*, III, 25.

JEAN (S.) ET PAUL (S.). L'Église fait la mémoire solennelle de ces deux frères le 26 juin, et les nomme journellement dans le canon du saint sacrifice de la messe; on place ordinairement leur martyre en 362. C'étaient de zélés partisans du Christianisme; ils avaient rempli les charges les plus importantes auprès de la personne de Constance, fille de Constantin le Grand. Ils vivaient à Rome, où l'on remarquait leur infatigable bienfaisance envers les pauvres. Leur protectrice Constance leur fournit, tant qu'elle vécut, de fortes sommes pour les aider dans leurs largesses. De leur côté ils rendirent de grands services à la généreuse fille de l'empereur, surtout dans les attaques dont elle fut l'objet de la part de Gallicanus. Ce général de Constantin le Grand était veuf et païen; il avait deux filles vertueuses, Attica et Arthémia. Gallicanus était en position d'être fort utile à l'empereur inquiété par les Scythes, qui avaient envahi l'empire et exerçaient de formidables ravages en Thrace. L'empereur, retenu par des affaires d'État, destina Gallicanus au commandement de cette difficile campagne. Gallicanus accepta, après avoir longtemps hésité, à condition qu'en cas de victoire l'empereur lui accorderait la dignité de consul et la main de la princesse Constance. Cette dernière clause mit l'empereur dans l'embarras, car il savait que sa

fille avait le désir de rester vierge. Mais Constance dit à son père : « Ne vous inquiétez pas, accordez-lui ma main ; imposez-lui seulement pour condition d'emmener avec lui à la guerre les deux frères Jean et Paul, mon majordome et mon secrétaire, tandis qu'il me laissera pour otage ses deux filles. » Les choses furent ainsi convenues. Constance obtint par ses ardentes prières la conversion de ces deux sœurs, qui demandèrent le Baptême et firent vœu de virginité. Mais la prière de Constance fut également efficace pour son fiancé Gallicanus ; car, après avoir entendu Jean et Paul lui parler avec enthousiasme de l'Évangile, il promit d'embrasser le Christianisme, et son vœu fut comme ratifié d'en haut par la complète victoire qu'il remporta sur un ennemi puissant et difficile à atteindre. En effet, pressé de tous côtés par l'ennemi, Gallicanus avait renoncé à l'espoir de se dégager, lorsque Jean et Paul s'approchèrent de lui, et l'assurèrent qu'il obtiendrait l'assistance du Dieu puissant des Chrétiens et une éclatante victoire s'il promettait d'embrasser la foi chrétienne. Gallicanus promit, se jeta sur les ennemis et en triompha d'une manière inattendue et inexplicable. Gallicanus, convaincu qu'il n'avait contribué en rien à cette victoire, non-seulement devint Chrétien, mais résolut, dans sa reconnaissance, de renoncer au mariage si honorable qu'il devait faire, ainsi qu'à tous les avantages temporels qui lui étaient réservés, pour servir Dieu seul dans la solitude. Cependant, afin de concourir à la propagation du Christianisme, il accepta le consulat, marcha saintement dans la voie de ses devoirs, et réalisa, de concert avec un certain Hilaire, toutes les œuvres de l'humilité, de la charité et de la miséricorde chrétiennes.

Julien l'Apostat chercha à attirer les deux frères Jean et Paul à sa cour ; ils refusèrent, parce qu'ils avaient horreur de l'idolâtrie, que l'empereur favorisait, et préférèrent renoncer à tout, même à la vie, plutôt qu'à leur sainte croyance. On les assaillit de menaces et on leur donna dix jours de réflexion. Ils en profitèrent pour employer à de bonnes œuvres l'argent et les biens que Constance leur avait laissés par son testament. Mais c'était précisément cette proie que convoitait l'Apostat. Cependant les deux frères, unis au prêtre Crispe, au clerc Crispinien et à la pieuse matrone Bénédicte, vaquaient à la prière et célébraient dans leur maison les saints Mystères, pour se préparer au combat, qui était imminent. Le onzième jour parut Térentianus, officier de Julien, accompagné d'une troupe de soldats ; il portait avec lui une petite idole en or, et leur demanda, au nom de l'empereur, d'offrir l'encens à Jupiter. Ils repoussèrent avec horreur la proposition du tribun. Celui-ci les menaça de la mort s'ils ne sacrifiaient sur-le-champ, et, pour donner plus de poids à sa menace, il fit creuser une fosse sous leurs yeux, en leur disant qu'elle leur était destinée. Les confesseurs demeurèrent inébranlables et lui dirent hautement : « Si Julien est ton maître, obéis-lui ; pour nous, nous n'avons d'autre maître que le Dieu éternel, Père, Fils et Saint-Esprit, que ton empereur a renié ! » Ils furent à l'heure même décapités, leurs cadavres jetés dans la fosse préparée, et les bourreaux eurent grand soin d'effacer toute espèce de trace du meurtre qu'ils venaient d'exécuter. On répandit dans la ville le bruit que Jean et Paul avaient été bannis ; mais Dieu révéla à Crispe, à Crispinien et à Bénédicte, ce qui s'était passé ; ils allèrent exhaler leurs plaintes par toute la ville, furent arrêtés à leur tour et secrètement exécutés. Peu de temps après, le fils de Térentianus fut gravement tourmenté par un mauvais

esprit, qui le poussa dans la maison de Jean et Paul. Le père ouvrit les yeux; il se lamenta d'avoir exécuté l'ordre cruel qu'il avait reçu. Il devint croyant et se fit baptiser. Son fils fut délivré et également admis au Baptême. Enfin tous deux, le père et le fils, furent décapités par les infidèles, et leurs corps furent secrètement inhumés dans la maison de Jean et Paul par deux prêtres, Jean et Piménius.

Dès le temps du Pape Damase († 384) la maison de Jean et Paul fut transformée en une église en l'honneur des deux martyrs; on lui donna le nom de Saint-Pammachius, parce qu'elle fut bâtie ou agrandie et embellie par Pammachius, ami de S. Jérôme (1).

Les Sacramentaires de S. Gélase et de S. Grégoire et l'ancienne liturgie gallicane renferment une messe propre en l'honneur de S. Jean et S. Paul. En Angleterre leur fête était autrefois comptée parmi les fêtes de 3e classe, c'est-à-dire parmi celles auxquelles on est tenu d'entendre la sainte messe avant le travail, comme on le voit dans les ordonnances d'un concile tenu en 1222 à Oxford. Les noms de Jean et Paul ont été, depuis le cinquième siècle, très-célèbres dans toute l'Église.

Cf. Rondininus, *de SS. Joanne et Paulo, eorumque basilica vetera monumenta*, Romæ, 1707, in-4°, et l'hymne de Florus, diacre de Lyon, sur Jean et Paul, dans Mabill., *Annal.*, t. I, p. 402; Ribadeneira, *Histoire des Saints de Dieu*; Butler, *Vie des Saints*, t. VIII. Dux.

JEAN (Évangile de S.). *Voy.* Messe.

JEAN (Feux de la Saint-). On nomme ainsi les feux que dans beaucoup de contrées on allume la veille de la fête de S. Jean-Baptiste, le 24 juin, et par-dessus lesquels les jeunes gens s'amusent à sauter. Guillaume Durand, auteur du treizième siècle, en parle déjà; seulement on les allumait alors dans la nuit (1). On ne peut pas dire exactement comment cette habitude a commencé ni ce qu'elle signifie. Quelques-uns pensent au passage de l'Évangile (2): *Non erat lux, sed ut testimonium perhiberet de lumine.* Peut-être ces feux sont-ils un souvenir de celui qui consuma les ossements du précurseur à Sébaste; peut-être ont-ils une origine païenne, et servent-ils à célébrer le déclin du jour (équinoxe d'été).

JEAN (Frères hospitaliers de Saint-) de Jérusalem, *milites hospitales S. Joannis Hierosolymitani*, chevaliers de S. Jean de Jérusalem, chevaliers de Rhodes, chevaliers de Malte. Les pèlerinages au tombeau du Sauveur étant devenus particulièrement nombreux et fréquents au onzième siècle, des Italiens, la plupart marchands d'Amalfi, fondèrent, en 1048, à Jérusalem même, tout près de l'église du Saint-Sépulcre, un couvent destiné à recevoir les pèlerins malades, que devaient soigner un abbé et plusieurs moines bénédictins, célébrant le culte suivant le rite latin et soutenant de leurs aumônes les pauvres qui ne pouvaient payer le droit d'admission. Bientôt après ils bâtirent, avec l'autorisation du calife d'Égypte, une église consacrée à la Ste Vierge, nommée habituellement *Sancta Maria de Latina*. Les pèlerines fondèrent de même un établissement en l'honneur de Ste Magdeleine. Au bout d'un certain temps, le couvent ne pouvant plus suffire à tous les nécessiteux qui se présentaient, les moines construisirent à côté de leur église un hôpital en l'honneur de S. Jean-Baptiste (d'autres disent en l'honneur de S. Jean l'Aumônier, archevêque d'Alexandrie

(1) L'Église fait mémoire de Pammachius le 30 août.

(1) *Ration.*, l. VII, c. 14.
(2) *Jean*, 1, 8.

(606-616), auquel, plus tard, on aurait substitué S. Jean-Baptiste, qui était plus connu). Jusqu'à l'époque de la fondation du royaume de Jérusalem cet hôpital de Saint-Jean n'eut pas de revenus propres, et fut entretenu en partie par l'abbé de *Sancta Maria*, en partie par des secours d'Amalfi. Au moment où Godefroy de Bouillon arriva en Terre-Sainte l'hôpital avait à sa tête le loyal abbé *Gérard*, un Provençal; on y reçut pendant le siége, sans distinction de croyance, tous les malades, et cette charité lui gagna la faveur du duc victorieux. Le désir qu'avait le *procurateur* ou supérieur de l'hôpital de se séparer des moines de *Sancta Maria de Latina* et de former une association particulière fut approuvé et ne rencontra aucune contradiction. Gérard et ses confrères se donnèrent une règle qui, outre les vœux monastiques ordinaires, leur imposait l'obligation de soigner les pèlerins, promirent, entre les mains du patriarche, d'exécuter cette règle, et choisirent pour costume de leur ordre une robe noire avec une croix blanche à huit pointes sur la poitrine. Une noble Romaine, nommée *Agnès*, qui était abbesse des Sœurs de Sainte-Magdeleine, adopta avec ses religieuses la règle et le costume des Hospitaliers. Godefroy de Bouillon fit à l'institut nouveau donation de sa seigneurie de Mouboire, en Brabant. Baudouin I[er] leur donna une portion du butin pris sur les infidèles, et beaucoup de rois et de princes suivirent l'exemple des souverains de Jérusalem, de telle sorte qu'en quelques années l'hôpital eut des possessions considérables en Asie et en Europe, possessions qui étaient administrées par des percepteurs, et que vinrent bientôt augmenter les donations nombreuses et les riches legs des fidèles. Le Pape Pascal II confirma, le 15 février 1113, non-seulement la nouvelle règle, mais affranchit l'hôpital de l'obligation de payer la dîme aux patriarches, lui donna le droit d'élire son supérieur, de se régir par un chapitre, et ratifia toutes les donations faites et à faire. L'établissement reçut le nom d'*Hôpital de Saint-Jean* et devint le foyer d'une congrégation qui, dès 1113, entretenait des hôpitaux secondaires dépendant de lui en Syrie et en Europe, notamment à Saint-Gilles, Aste, Lisan, Séville, Bari, Tarente et Messine. Les membres de la congrégation se nommaient *Frères hospitaliers*, d'après leur destination, *Frères de S. Jean* d'après leur patron; ils se partagèrent en clercs, frères laïques et valets, et maints chevaliers s'associèrent à eux dès cette époque.

Parmi ces chevaliers se trouvait *Raymond du Puy*, du Dauphiné, qui devint supérieur à la mort de Gérard († 1118), et qui chercha à raffermir la discipline par diverses prescriptions qu'approuva, en 1120, le Pape Calixte II. Probablement enhardis par l'exemple des Templiers, la plupart des frères chevaliers, c'est-à-dire d'origine noble, résolurent de remplacer le soin des malades par le service militaire, de combattre pour le saint sépulcre, d'unir de cette façon le monachisme à la chevalerie, et de fonder un ordre religieux et chevaleresque à la fois : religieux, parce que ses membres faisaient les vœux monastiques; chevaleresque, parce qu'ils se vouaient à une guerre incessante contre les infidèles. Toutefois il paraît que Raymond, outre ses obligations chevaleresques, demeura fidèle, en sa qualité de supérieur de l'hôpital, *procurator hospitalis*, à sa vocation primitive, et ce fut un de ses successeurs seulement qui se transforma en maître hospitalier, *magister hospitalis*, car Raymond se nomme encore dans un document de 1130 *procurator hospitalis Jerusalem*. Une partie des frères, mécontents des innovations, se sépara de l'ordre, se voua

exclusivement au soin des malades, et se nomma l'ordre de Saint-Lazare. Louis IX transplanta cet ordre en France et lui donna la surveillance des hôpitaux et des léproseries. Son signe distinctif était une croix verte. Lors de l'abolition des Lazaristes, en 1379, les Hospitaliers de Saint-Jean obtinrent leurs biens.

Cependant la majorité des frères chevaliers était restée avec Raymond. Baudouin II admit la demande qu'ils lui adressèrent de prendre part à la guerre sainte; le patriarche donna son consentement, et Innocent II leur accorda, en 1130, sa protection particulière; il concéda aux bienfaiteurs de l'ordre des indulgences et autorisa les frères à célébrer le culte privé et une fois par an la messe solennelle dans tous les pays frappés d'interdit. Le nombre des membres s'augmenta tellement qu'ils se divisèrent, comme d'ailleurs l'indiquaient naturellement leurs occupations, en trois classes, les *chevaliers*, les *prêtres* et les *frères servants*.

Les chevaliers, dont on exigea bientôt qu'ils fussent issus de princes, de comtes, de barons, ou du moins d'une ancienne et pure noblesse, avaient pour obligation d'accompagner les pèlerins, de combattre les infidèles, et revenaient soigner les malades dès qu'ils déposaient les armes. Les prêtres célébraient le culte dans les églises des hôpitaux et y remplissaient les autres fonctions sacerdotales; les frères, qui se distinguaient en frères *servants d'armes* et frères *servants de métiers*, devaient, outre le soin des malades et les autres travaux qu'exigeaient leurs maisons, servir les chevaliers à la guerre.

En outre, l'ordre avait ses *affiliés* qui, le jour de Saint-Jean-Baptiste, versaient une contribution dans la caisse; on permit même à des dames de noble naissance et de mœurs pures, vivant dans des couvents, de s'associer à l'ordre comme Sœurs hospitalières, et l'abondance des revenus donna bientôt les moyens d'entretenir de nombreuses troupes de servants d'armes. Dans l'origine les différentes classes ne se distinguèrent point par leur costume; ce fut le Pape Alexandre Ier qui ordonna, en 1259, que les chevaliers seuls porteraient dans l'intérieur du couvent un manteau à bec noir (*chlamis nigra*), c'est-à-dire un manteau avec un capuchon pointu et le signe de l'ordre sur le côté gauche de la poitrine; en campagne une cotte d'armes rouge (*jupella*) avec une croix blanche, d'après les couleurs de leur bannière. Les frères servants portaient une cotte de maille d'une autre couleur. Un des derniers maîtres, *Hugues de Réval* († 1268), prit le titre de grand-maître, *magnus magister*.

Quant à l'organisation de l'ordre, il y avait à sa tête un maître, plus tard grand-maître; le chapitre général, qui se réunissait tous les cinq ans, exerçait le pouvoir législatif. Le pouvoir exécutif était entre les mains du grand-maître et d'un conseil composé de huit grands dignitaires. Ces dignitaires étaient : le *grand-commandeur*, le *maréchal*, l'*hospitalier*, l'*amiral*, le *drapier* (nommé plus tard *gran-conservatore*, qui surveillait l'habillement et les armes), le *grand-chancelier* et le *grand-bailli*. A l'étranger les vieux chevaliers étaient employés comme *præceptores*, chargés d'administrer les biens de l'ordre, et devaient remettre la majeure partie des revenus au *couvent*. On nommait ainsi la maison-mère et le siége du grand-maître. Hugues de Réval améliora l'administration des biens et institua les *commanderies*. Dans les dernières années du règne de Baudouin II, l'ordre donna des preuves éclatantes de sa bravoure, et il conserva cette réputation militaire tant que dura le royaume de Jérusalem. Un chevalier qui fuyait de-

vant l'ennemi perdait la croix de l'ordre et son rang; celui qui tombait prisonnier n'était jamais racheté, pas plus que chez les Templiers. La jalousie de ces deux ordres et les querelles qui se perpétuèrent parmi eux, malgré l'intervention des Papes, eurent du moins pour résultat une noble émulation pour le bien. Leurs services furent reconnus et libéralement récompensés. Adrien IV débouta nettement de leurs plaintes, en 1155, le patriarche, l'archevêque Guillaume de Tyr et d'autres évêques de Terre-Sainte, qui avaient porté personnellement devant le Saint-Siége leurs accusations contre les usurpations des chevaliers, refusant toute obéissance religieuse. En 1133 Baudouin III leur donna Bersabé.

Alphonse Ier, roi d'Aragon et de Navarre, fonda, en 1120, l'ordre des *Chevaliers du Saint-Sépulcre*, pour protéger ses frontières contre les Maures, et concéda à l'ordre nouveau une portion du territoire enlevé aux infidèles. La donation ne se réalisa pas, mais l'ordre, qu'on doit considérer comme une branche de celui des chevaliers de Saint-Jean de Jérusalem, et dont plus tard le grand-maître porta le titre de *Magister ordinis Sancti Sepulchri Dominici*, subsista, et Alphonse, qui mourut en 1134 sans enfant, institua par son testament, trois ans avant sa mort, les chevaliers de Saint-Jean et les Templiers héritiers de ses États. Ils ne parvinrent point à s'en mettre en possession; toutefois leurs domaines se multiplièrent en Aragon, en Italie, en Allemagne, en Angleterre.

Malheureusement, ici comme dans tous les ordres, les richesses devinrent la source de la décadence de la discipline. Bien des membres indignes furent attirés par la puissance et la splendeur de l'ordre, plus que par l'enthousiasme de la cause qu'ils étaient chargés de défendre.

Lorsque, le 2 octobre 1187, le sultan d'Égypte, Saladin, eut pris Jérusalem, l'hôpital de Saint-Jean tomba entre ses mains avec le reste de la ville. Il permit toutefois aux frères présents de demeurer auprès des malades. La congrégation des religieuses hospitalières de Marie-Magdeleine se dispersa.

Les chevaliers aidèrent Conrad à défendre Tyr, transférèrent leur principale résidence à Markab, et après la perte de cette ville, en 1285, à Limossa, dans l'île de Chypre. Le grand-maître, *Jean de Villiers*, y convoqua tous les chevaliers en chapitre général, afin de leur faire prendre les mesures que réclamaient les circonstances.

En 1300 le Pape Boniface VIII, voulant compenser en partie les grandes pertes que l'ordre avait faites en Palestine, ajouta à ses propriétés la célèbre abbaye de la Trinité de Venousie, dans le royaume de Naples, et Henri, margrave de Hochberg, de la maison de Bade, leur fit donation à la même époque de Heitersheim, dans le cercle rhénan supérieur actuel de Bade, et Heitersheim devient le siége principal de l'ordre en Allemagne.

Les chevaliers accompagnaient les pèlerins qui allaient en Terre-Sainte et en revenaient avec les petits bâtiments qui les avaient menés eux-mêmes de Syrie dans l'île de Chypre; ils attaquaient les convois des Sarrasins et s'en emparaient; ils finirent par bâtir de plus grands navires et par constituer une puissance maritime particulièrement menaçante pour l'Égypte.

Quoiqu'ils entrassent de nouveau en conflit avec les Templiers, auxquels ils livrèrent même une bataille formelle en Palestine, en 1259; quoiqu'ils fussent cause d'une attaque de l'île de Chypre faite par les Mameloukş, attaque qui n'é-

choua que par la mort du sultan Malek-el-Aschraf († 1294); quoique, au mépris de toutes les mesures arrêtées par un chapitre général en 1299, la vie la plus sensuelle s'emparât des mœurs des chevaliers établis dans l'île jadis consacrée à Vénus, le roi Henri II les autorisa encore à se fortifier dans Limossa, et le Pape continua à les protéger dans toute occasion.

Ils comptaient toujours sur une nouvelle croisade, et, lorsqu'ils virent leur espérance frustrée, ils acceptèrent le secours des Mongols contre les Mamelouks. Le sultan des Mamelouks, Malek-Nahr, fut battu le 21 décembre 1299, et les Chrétiens reconquirent la majeure partie de la Syrie. Ils se rendirent aussitôt en Terre-Sainte, y trouvèrent les villes et les forts rasés, et avancèrent jusqu'à Jérusalem. Mais ils ne purent se soutenir, le khan des Mongols ayant été rappelé par les agitations intestines de son peuple.

Dès lors les chevaliers de Saint-Jean, abandonnés à eux-mêmes, se sentirent de jour en jour plus serrés dans l'île de Chypre, et leur grand-maître, *de Villaret*, jeta les yeux sur Rhodes. La famille régnante des Gualla, pour se défendre dans son usurpation contre l'empereur des Grecs, avait appelé dans cette île tous ceux qui avaient voulu lui prêter main-forte, et même une foule de Sarrasins. Le frère de Guillaume et son successeur, Foulques, se rendit à Avignon auprès du Pape, en obtint un secours en argent assez considérable, et réunit à Brindisi des croisés, parmi lesquels se trouvaient notamment un grand nombre de gentilshommes allemands. Le grand-maître, ayant pris à bord les chevaliers de Limossa, s'empara d'assaut, après une résistance opiniâtre, de la capitale de Rhodes, le 15 août 1310, et occupa le pays tout entier. Il rétablit et augmenta les fortifications de la ville, déclara Rhodes port libre, et en fit le refuge d'une foule de Chrétiens latins, jusqu'alors dispersés dans l'empire grec. La position était favorable au commerce, et les chevaliers, désormais nommés *Chevaliers de Rhodes*, formèrent, malgré la violation permanente des règles de l'ordre et le libertinage de ses membres, le plus formidable rempart de la chrétienté dans la Méditerranée contre la puissance croissante des Osmanlis, et devinrent les actifs protecteurs de la navigation et du commerce. Bientôt les Osmanlis osèrent à peine s'approcher de l'île.

Les chevaliers de Rhodes prospérèrent ainsi jusqu'au moment où *Soliman II*, le Magnifique, le plus grand capitaine des Osmanlis, monta sur le trône, en 1520, ouvrit de nouveau les hostilités, et envoya, sous les ordres de Mustapha, une flotte de 400 voiles, montée par 140 à 200,000 soldats, que le grand-sultan suivit bientôt lui-même. Il attaqua Rhodes, qui n'était défendu que par 600 chevaliers et 4,500 mercenaires.

La crise approchait; le grand-maître, *Philippe de Villiers de l'Isle-Adam*, défendit Rhodes pendant six mois avec une valeur héroïque. Lorsque la ville fut réduite en un monceau de cendres, le grand-maître accepta, en décembre 1522, une capitulation honorable (1). En vertu de cette capitulation le grand-maître et les chevaliers avaient douze jours pour quitter librement Rhodes, avec leurs armes, même avec celles de l'arsenal, les reliques et les vases sacrés de leur église, les archives et toutes leurs possessions mobilières. Les chevaliers qui restaient à Rhodes obtinrent la liberté de la foi et du culte, et des conditions raisonnables garantirent leur soumission.

(1) Cf. Müller, *Phil. Villiers de l'Isle-Adam, le dernier grand-maître de Rhodes*, Prague, 1846.

Les chevaliers de Rhodes quittèrent avec tristesse le théâtre de leurs héroïques exploits ; les religieuses de l'ordre prirent, après cette douloureuse perte, des vêtements de deuil.

Le Pape Adrien IV leur assigna provisoirement pour séjour Viterbe ; au mois de mars 1530 l'empereur Charles-Quint leur donna l'île de Malte et de Gozzo, comme fief sicilien, et dès lors ils prirent le nom de *Chevaliers de Malte*.

Ils firent de cette île un solide boulevard contre les incursions des corsaires de Tunis, de Tripoli et d'Alger, qui commencèrent en 1517-1551, et devinrent surtout fameux par la défense de leur île, dont ils firent lever le siége aux Turcs, sous leur grand-maître *Jean de la Valette* (18 mai au 7 septembre 1565). Ils demeurèrent maîtres de l'île jusqu'au 12 juin 1798, époque à laquelle Napoléon Bonaparte la leur enleva.

Les possessions de l'ordre dans les divers États de l'Europe et l'ordre lui-même avaient été divisés en huit *langues* (nations) dont les chefs (*baglivi conventuales*) se nommaient *baillis*, et dont chacun était revêtu d'une des grandes dignités. Chaque nation avait son auberge (*albergia*), où ceux qui n'avaient pas encore de commandes recevaient l'entretien et le logement. Les langues se divisaient en *prieurés* et en *commandes*. Il y avait trois *langues* françaises, Provence, Auvergne et France, qui comptaient 240 commanderies ; deux espagnoles, Aragon et Castille ; une italienne, une anglaise et une allemande. La langue allemande consistait dans le grand-prieuré ou la maîtrise de Saint-Jean de Heitersheim, dont Charles-Quint avait fait une principauté de l'empire, et qui, outre ses maisons camérales, comptait 26 commandes de chevaliers et 7 commandes de prêtres. Le prieuré bohême de Prague, appartenant à la langue allemande, avait 19 commandes de chevaliers et 4 de prêtres. Les prieurés de Hongrie, de Danemark et de Suède, étaient depuis longtemps de simples titres. On divisait les commanderies en *commanderies de maîtres*, c'était celles qui étaient attachées à la dignité de grand-maître ; en *commanderies de justice*, distribuées, suivant le rang d'âge, aux chevaliers qui étaient restés cinq ans dans le couvent et avaient fait quatre *caravanes*, c'est-à-dire quatre expéditions navales contre les infidèles ; et en *commanderies de grâce*, par lesquelles le grand-maître et les grands dignitaires récompensaient des services signalés, à défaut de titres légaux. Les commanderies envoyaient à Malte un cinquième et même un tiers de leurs revenus.

Après le schisme du seizième siècle des savants protestants discutèrent la question de savoir si des Chrétiens rejetant l'autorité du Pape pouvaient être membres d'un ordre religieux et militaire ; comme la question était d'une haute importance pratique, les chevaliers protestants d'Allemagne se mirent au-dessus de ces scrupules et demeurèrent fidèles à l'ordre, quoique de fait ils eussent cessé d'être des chevaliers religieux. La langue anglaise fut abolie dès le temps de la réforme ; on créa à sa place la langue de Bavière, en lui donnant les biens de la Société de Jésus, abolie en 1782. Les langues française et espagnole, tout comme la langue italienne, succombèrent devant la révolution française, et la langue allemande, à laquelle déjà la paix de Westphalie avait enlevé un certain nombre de commanderies, fut sécularisée et plus tard complétement abolie par l'empereur Napoléon. Le traité de Paris du 18 mai 1814, conclu entre la France, l'Angleterre, l'Autriche, la Pologne et la Russie, céda Malte aux Anglais.

Les tentatives faites par l'ordre aux congrès de Vienne et d'Aix-la-Chapelle pour être rétabli dans ses droits furent inutiles. En 1821, l'administrateur de l'ordre étant mort, *Antoine Busca* fut élu à sa place et confirmé par le Pape. Ses efforts pour faire reconnaître ses droits par le congrès de Vienne furent également infructueux. Il transféra sa résidence de Catane, où elle était fixée depuis 1803, à Ferrare, dans les États de l'Église, avec l'assentiment du Pape (1827), et en 1831 à Rome. Busca mourut en 1834, et le 23 mai de la même année le Pape nomma par un bref *Charles Candida*, du royaume de Naples, bailli et représentant du grand-maître. Alors, conformément aux volontés de l'empereur d'Autriche, plusieurs commanderies situées dans le royaume lombardo-vénitien furent mises à la disposition de l'ordre. Suivant l'exemple de l'Autriche, la Sardaigne, Naples, Modène et la Toscane rétablirent également l'ordre dans leurs États. En outre l'empereur d'Autriche, Ferdinand, fonda un prieuré de l'ordre de Malte pour le royaume lombard-vénitien, comme pour Parme, Lucques et Modène, et, le 24 juin 1841, il fut solennellement installé à Venise. Dès 1839 l'empereur lui avait rendu la commanderie de Venise, et le neveu de Grégoire XVI, *Antoine Capellari della Columba*, avait été nommé grand-prieur.

On sait que dans les temps les plus récents il a été question de rétablir complétement l'ordre pour la défense du Saint-Siége.

L'institut des religieuses de Saint-Jean de Jérusalem, qui avait une seconde maison à Antioche, fut également transplanté en Europe. Sanche, épouse d'Alphonse II, roi d'Aragon, fonda en 1190, avec l'assentiment du prieur d'Aragon, un couvent de l'ordre à Sixéna, entre Saragosse et Lérida, sur un terrain et un domaine appartenant aux chevaliers de Saint-Jean, et y entra, avec sa fille Duza, après la mort de son mari. La maison devait recevoir soixante jeunes filles nobles sans dot. On imita cet exemple en plusieurs pays, notamment en Espagne, en Portugal, en Angleterre, en France et en Italie. La supérieure de ces couvents nobles portait le titre de *prieure;* celle de Beaulieu, en France, le titre de *grande-prieure*. Le costume consistait en une robe rouge avec un manteau à bec noir et la croix de Saint-Jean. Après la perte de Rhodes elles prirent, comme nous l'avons dit, le costume complétement noir. On trouve la règle dans Holsténius, *Codex Regularum monasticarum*, tome II, p. 441 sq.

Cf. les œuvres historiques sur l'ordre de Saint-Jean de Jérusalem de Bosio, del Pozzo, de Vertot; Schilling, *Documents sur l'histoire de l'ordre de Saint-Jean*, Vienne, 1845; Gauger, *l'Ordre des cheval. de Saint-Jean de Jérus.*, Carlsruhe, 1844; Alfred Reumont, *les Derniers Temps de l'ordre de Saint-Jean*, Leipzig, 1844.

FEHR.

JEAN GALENSIS ou **CALENSIS**. *Voyez* COMPILATIONS DE DÉCRÉTALES.

JEAN L'AUMONIER (S.), patriarche d'Alexandrie de 606 à 616, mérita l'honorable surnom d'Aumônier par sa merveilleuse bienfaisance et son immense compassion pour les pauvres et les nécessiteux de toute espèce. Il naquit dans l'île de Chypre. Il était jeune encore quand il vit en songe une jeune fille portant sur la tête une couronne d'olivier, qui lui dit en souriant : « Je suis la première parmi les filles du Roi; personne n'a autant de puissance auprès de lui que moi, car je suis celle qui le porta à devenir homme et à sauver les hommes. » A dater de cette apparition la bienfaisance et la miséricorde s'emparèrent pour toujours de son âme et

la remplirent tout entière. Avant de monter sur le siége patriarcal il avait été marié. Étant devenu patriarche, en 606, il inaugura ses fonctions en faisant faire dans toute la ville le relevé des pauvres, qu'il appelait habituellement ses maîtres. On en nota plus de sept mille, qu'il secourait journellement. Il ne conserva des immenses revenus de son siége pas même de quoi s'acheter une couverture de lit convenable, donnant aux pauvres absolument tout ce qu'il avait. Un riche Alexandrin lui fit un jour cadeau d'une précieuse couverture, dont le patriarche ne se servit que durant quelques nuits, ne pouvant dormir à la pensée de tant de malheureux qui gémissaient dans la misère et la nudité tandis qu'il reposait dans la mollesse. Il finit par faire vendre la couverture et distribuer l'argent aux pauvres. Celui qui avait donné la couverture la racheta deux fois, et l'offrit chaque fois à l'archevêque, qui la revendait toujours, disant : « Nous verrons bien qui de nous deux se fatiguera le premier. » Jean pensait que de cette manière il était permis d'enlever aux riches même leur chemise, pour la donner aux nécessiteux. Un évêque très-avare avait un jour, malgré lui, à la demande du patriarche, distribué beaucoup d'argent aux pauvres ; il en eut tant de peine qu'il en eut la fièvre. A cette nouvelle le patriarche lui déclara qu'il ne lui avait pas donné sérieusement cet ordre, lui rendit l'argent, et demanda à l'évêque qu'il voulût seulement lui signer une attestation qu'il renonçait à la récompense de l'aumône qu'il avait distribuée. Cette leçon profita.

Jean créa un certain nombre d'établissements de bienfaisance ; il visitait les hôpitaux deux ou trois fois chaque semaine, assistait les mourants, recommandait aux marchands de faire bonne et juste mesure, donnait toutes les semaines plusieurs fois audience au peuple, et se mit un jour à pleurer amèrement de ce que personne n'était venu implorer son secours. Il défendait sévèrement à ses officiers de recevoir ni argent ni cadeau, secourut les réfugiés que les Persans avaient poussés à Alexandrie, combla de présents l'Église de Jérusalem, opprimée par les Persans, rachetait les esclaves, gourmandait énergiquement ceux qui maltraitaient leurs serviteurs, etc. Quand on lui faisait des représentations sur les excès de sa compassion, il répondait : « Si d'autres ont répandu leur sang pour les pauvres, pourquoi ne répandrais-je pas mes aumônes sur eux ? »

L'argent lui manquait souvent. Un jour qu'il en était tout à fait dénué, un bigame, extrêmement riche, qui désirait être ordonné diacre, vint lui offrir une grosse somme et une quantité considérable de blé pour être admis à l'ordination. Jean lui répondit : « Le sacrifice est grand, mais il n'est pas pur ; » et il refusa tout ce qu'on lui offrait. Une autre fois un moine qui semblait coupable d'un grand scandale, fut fouetté par ses ordres ; mais on découvrit son innocence. Jean fut inconsolable et prit dès lors en horreur plus que toute chose les dénonciations, les jugements téméraires, les faux bruits, les discours malveillants. Il ne recevait plus les gens qui ne voulaient pas le comprendre quand il les priait de s'abstenir de leurs médisances ; mais il permettait à chacun de le mépriser lui-même. Un mendiant l'accabla un jour d'outrages ; ses serviteurs voulurent tomber sur le malheureux, mais Jean ne le permit pas. « J'ai outragé pendant soixante ans le Christ par mes œuvres, dit-il, et je ne supporterais pas cet outrage ! » Son neveu, grossièrement injurié par un aubergiste de la ville, se plaignit au patriarche ; celui-ci

le calma en lui promettant de traiter l'aubergiste de telle façon que tout Alexandrie en serait surprise. Voyant le jeune homme apaisé, il le serra dans ses bras et lui dit : « Mon fils, veux-tu en effet être mon enfant : supporte patiemment les injures. » Puis, ayant appelé l'aubergiste, il l'exempta de divers impôts qu'il devait encore. Jean se distingua autant par son amour de la paix que par sa générosité. Un Alexandrin notable ne voulait pas consentir à se réconcilier avec un de ses ennemis. Jean l'invita au palais, se retira avec lui et un servant de messe dans sa chapelle privée, célébra le saint Sacrifice jusqu'aux mots du *Pater : Dimitte nobis debita nostra,* laissa l'homme irrité réciter seul le verset *dimitte nobis*, et, se retournant tout à coup, il lui dit : « N'oublie pas ce à quoi tu t'engages dans ce moment si sérieux ! » et la paix rentra dans l'âme de l'Alexandrin.

Jean était très-sévère pour tout ce qui concernait l'orthodoxie et le culte divin. On ne peut, disait-il, entrer en communion avec les hérétiques, même quand on devrait mourir sans communion, de même qu'une femme ne peut se remarier parce que son mari est absent. — Il renvoyait ceux qui parlaient dans l'Église. Une partie du peuple avait l'habitude de quitter l'église après l'Évangile. Un jour Jean suivit le peuple, s'assit au milieu de la foule et dit à ceux qui l'entouraient avec étonnement : « Où sont les brebis doit se trouver le pasteur. » Ces mots suffirent pour mettre un terme à l'abus.

Jean mourut le 11 novembre 616, non à Alexandrie, où il avait préparé son tombeau ; mais dans l'île de Chypre, où il avait été obligé de fuir devant l'invasion des Perses. Son successeur, Grégoire, qui vécut jusqu'en 630, fut le dernier patriarche catholique d'Alexandrie.

Voir Bolland., 23 *Jan.*, *in vita S. Joannis Eleemosynarii.*

SCHRÖDL.

JEAN LE JEUNEUR. *Voyez* JEAN NESTEUTÈS.

JEAN (LE PRÊTRE). Les Nestoriens, qui jusqu'au onzième siècle furent très-actifs à répandre le Christianisme dans l'Asie centrale, et ne réussirent le plus souvent, il est vrai, qu'à faire admettre certaines coutumes chrétiennes, parvinrent, au commencement du onzième siècle, à convertir un roi de ces contrées. Il est assez bien établi que le royaume de ce prince et de son successeur, dont les Nestoriens prônèrent la grandeur et la puissance, n'était, d'après le témoignage unanime de tous les Orientaux et des voyageurs de l'Occident du treizième siècle, que le royaume de Karaït, dans la Tartarie, au nord de Sina, et non l'empire d'Abyssinie, comme le crurent, au quinzième siècle, les Portugais, qui allaient à la découverte de ce royaume, et beaucoup de savants longtemps après eux. Les successeurs du prince converti de Karaït, également Chrétiens, furent indépendants dans leur royaume jusqu'en 1202. A ce moment il fut subjugué par les Mongols sous Gengis-Kan (Tschingis-Kan), et le roi de Karaït perdit la vie. Un de ses prédécesseurs paraît avoir eu le désir de s'unir à l'Église romaine. C'est ce que manda au Pape Alexandre III le médecin de ce Pontife, nommé Philippe, *vir providus et discretus, circumspectus et prudens*, qui avait entrepris un voyage dans l'Asie centrale et était parvenu au royaume de Karaït. En conséquence, le Pape renvoya, en 1177, le même Philippe, *medicum et familiarem nostrum*, en qualité de légat à Karaït, avec une lettre adressée au roi, *charissimo in Christo filio, illustri et magnifico Indorum regi,* SACERDOTUM SANCTISSIMO, lui mandant qu'il avait appris depuis longtemps par divers rapports

et le bruit public, *jampridem referentibus multis et in fama communi*, avec quelle piété le roi de Karaït pratiquait les œuvres de la charité chrétienne ; qu'il désirait se mettre d'accord avec la doctrine du Saint-Siége, avoir une église à Rome, un autel à Jérusalem, où des sujets de son royaume, hommes prudents et sages, pussent s'instruire pleinement des usages et de la discipline de l'Église romaine, et en transmettre la connaissance à Karaït: *in Urbe habere ecclesiam, et Hierosolymitanum altare aliquod, ubi viri prudentes de regno tuo manere possunt et apostolica plenius instrui disciplina, per quos postmodum tu et homines regni tui doctrinam ipsam reciperent et tenerent* ; qu'en conséquence il lui adressait le médecin Philippe en qualité de légat du Saint-Siége et de docteur de la vérité apostolique ; qu'il l'engageait à l'écouter avec confiance et à renvoyer en son temps des mandataires et des lettres à Rome, pour y continuer des négociations. Le Pape lui promettait, en terminant, de lui accorder une église à Rome et un autel dans l'église de Saint-Pierre et Saint-Paul à Rome, de même qu'à Jérusalem (1).

On ne sait rien de plus de cette négociation. Quant aux descendants des habitants de Karaït qui survécurent à la conquête des Mongols, voici ce qu'en rapporte l'histoire.

Gengis-Kan prit pour femme une des filles du roi de Karaït vaincu et tué par lui ; son fils Oktaï épousa également une femme de la famille royale, et de là vint en partie que les premiers khans des Mongols se montrèrent favorables aux Chrétiens et notamment aux Nestoriens. Ainsi Dschagataï, fils aîné de Gengis-Khan, devint même, dit-on, Chrétien par leur influence, et Gaiuk, fils d'Oktaï, quoique n'étant pas Chrétien, avait autour de lui des évêques et des prêtres nestoriens (mais à côté de prêtres mahométans et païens), lesquels célébraient leur culte devant sa tente.

Les descendants mâles de cette race royale karaïte se propagèrent jusqu'au quatorzième siècle. C'est ainsi qu'à la fin du treizième siècle l'antique et célèbre missionnaire franciscain Jean de Monté-Corvino (1) se rencontra à Cambalu (2) avec un prince George, descendant de cette race, et le porta à quitter le nestorianisme pour embrasser la foi catholique. Il lui conféra les ordres mineurs, et le nouveau clerc servit la messe au missionnaire en habit princier. En outre ce prince ramena une grande partie de son peuple à l'Église catholique, bâtit, sous l'invocation de la Sainte-Trinité, une belle église, qu'en l'honneur du Pape il nomma l'Église romaine ; engagea Monté-Corvino à traduire la liturgie romaine dans la langue de son peuple, à l'introduire dans son église, mais mourut malheureusement en 1299, avant d'avoir pu exécuter complétement son plan. Après sa mort les Nestoriens reprirent le dessus, et ce que Monté-Corvino avait obtenu pour l'Église catholique fut perdu.

Ce sont donc des *princes de Karaït* que, depuis le douzième siècle, la légende représente comme des rois fidèles régnant sur un puissant royaume chrétien, étant en même temps prêtres et portant le nom de Jean (*Joannes presbyter*). Il est certain que ce furent surtout les Nestoriens qui prirent soin de répandre cette légende ; car, comme ils se hâtaient de parler des victoires et des triomphes du Christianisme opérés par leurs prêtres, dès qu'un prince païen se mettait seulement à sourire avec bienveillance à la vue d'une cérémonie ecclésiastique, ils durent se van-

(1) *Voir* la lettre dans Baron., *Annal.*, ad ann. 1177, n. 32-36.

(1) *Voy.* JEAN DE MONTÉ-CORVINO.

(2) Pékin.

ter sans fin lorsqu'ils virent un de ces princes devenir Nestorien, et lorsqu'au douzième siècle ils purent opposer aux travaux des croisés et des princes catholiques une œuvre comme la leur, aussi supérieure à celle des Latins que l'Orient en général était à leurs yeux supérieur à l'Occident. On va voir par ce qui suit quelle couleur revêtit la légende au douzième et au treizième siècle pour se propager dans le monde.

Un évêque de Gabula, en Syrie, était, en 1145, arrivé avec une députation d'Arméniens à Viterbe et s'était présenté au Pape Eugène III, lui racontant qu'à l'extrémité de l'Asie orientale régnait un roi, nommé Jean, qui était en même temps prêtre et dont le peuple était très-nombreux; qu'il était issu des Mages de l'Orient et gouvernait précisément les nations qui avaient été soumises à ces rois fameux dans l'histoire évangélique; que sa magnificence était si grande qu'il portait un sceptre d'émeraude, sa puissance si prépondérante qu'il avait vaincu les deux rois des Perses et des Mèdes et conquis Ecbatane; qu'il était, après cela, accouru au secours de l'Église de Jérusalem, mais que diverses circonstances l'avaient obligé de renoncer à ce projet (1). Ce prêtre royal paraissait plus grand encore dans une lettre qu'il avait, disait-on, adressée à Manuel, empereur de Byzance. Dans cette lettre le prêtre Jean, roi des rois, engage l'empereur à venir le trouver, lui disant « qu'il le nommera suprême intendant de sa cour, étant, ajoute-t-il, le plus riche d'entre les rois; car 70 rois lui payent tribut; il règne sur les trois Indes; le lait et le miel coulent dans ses États, qui sont si vastes qu'ils ne peuvent être comparés qu'aux étoiles du ciel et au sable de la mer; que les dix tribus d'Israël le servent; qu'en allant à la guerre on porte devant lui treize croix précieuses que suivent d'innombrables troupes; que son palais est bâti sur le modèle de celui que l'apôtre S. Thomas fit construire à Gundafor, roi des Indes; qu'il y est entouré des plus belles femmes, qui ne s'approchent de lui que quatre fois par an pour concevoir des enfants, et qui se retirent ensuite sanctifiées par leur commerce avec lui; que chaque jour 12 archevêques dînent avec lui à sa droite, 20 évêques à sa gauche; que son maître d'hôtel est primat du royaume et roi lui-même; son échanson, archevêque et roi; son maréchal, archimandrite et roi; son cuisinier en chef, abbé et roi, etc. (1). » Ce que Jacques de Vitry, évêque de Ptolémaïs (2), écrit vers 1219 au Pape Honorius III, à ce sujet, est aussi fort curieux. « Pendant que la situation des croisés s'améliore de plus en plus, dit-il, celle des Sarrasins se détériore de jour en jour; ainsi, entre autres faits, Séraph, frère de Coradin, roi de Damas, vient de se retirer à la nouvelle que le roi des Indes a envahi ses États. Ce roi, ajoute-t-il, puissant et belliqueux, rusé et victorieux, que le Seigneur a suscité de nos jours pour en faire le fléau des païens et l'exterminateur de la loi mahométane, est *David, que le peuple nomme le Prêtre Jean*, qui, quoique le plus jeune de ses frères, a été choisi et couronné par Dieu même. On voit combien, de nos jours, Dieu a glorifié ce roi, a dirigé ses pas, et combien il a soumis à son sceptre de peuples et de langues par la transcription fidèle du document suivant: Le roi David a trois armées, qu'il a envoyées l'une dans la Colaphie, l'autre à Baldach, la troisième à Mausa, l'antique Ninive. Il n'est plus qu'à quinze jours de marche d'Antioche, et a l'intention d'arriver en toute hâte en Pales-

(1) Voir *Ottonis Frising. Chron.*, VII, 33.

(1) *Voir* Schrœckh, *Hist. de l'Église*, Leipz., 1797 t. XXV, p. 189-191.

(2) *Voy.* Jacques de Vitry.

tine pour visiter le saint sépulcre et rebâtir Jérusalem ; mais il soumettra auparavant au nom chrétien les États du sultan d'Iconium, de Colaphia, de Damas, et toutes les régions intermédiaires, pour ne pas laisser un seul ennemi derrière lui (1). »

Ce qui donna d'abord occasion à cette légende, ce fut la conversion du roi de Karaït, que nous avons racontée en commençant. Ce fait servit de texte aux Nestoriens pour inventer la légende suivant laquelle la conversion de ce roi eut lieu à la suite de l'apparition d'un saint, qui montra son chemin au prince un jour qu'il s'était égaré à la chasse ; conversion qui fut immédiatement suivie de celle de 200,000 de ses sujets.

Les successeurs de ce prince ayant été également Chrétiens, l'exagération alla grandement son train. Les croisades amenèrent de nombreuses relations entre les Chrétiens d'Occident et ceux d'Orient, et de ce commerce résulta la légende de ce colosse qui excita pendant tant de siècles la curiosité des peuples.

Le récit qu'un évêque de Gabula fit au Pape Eugène III, le rapport fondé sur des faits réels que le médecin Philippe adressa au Pape Alexandre III, donnèrent un singulier poids à la légende. Les premiers khans des Mongols se montrèrent favorables au Christianisme et épargnèrent les fidèles, et notamment les Nestoriens, par suite de leurs alliances avec la descendance féminine du prêtre Jean. De là de nouveaux détails, de nouveaux embellissements de la légende ; il est même assez probable que les croisés et beaucoup d'auteurs occidentaux mirent sur le compte de la race royale du prêtre Jean les nouvelles obscures qui leur étaient parvenues des conquêtes et des formidables victoires du khan des Mongols en Asie.

Il y a diverses opinions relatives au sacerdoce du premier roi converti et de ses successeurs, et au nom de Jean, qui leur fut commun à tous.

Quant au second point, on peut admettre que le premier roi converti prit ce nom de Jean au baptême, et qu'il demeura comme nom de famille à ses descendants. Dans les temps modernes on penche plutôt à croire que ce nom provient d'une traduction corrompue et ambiguë du titre oriental *Wam-Khan*, *Wang-Khan*, *Ung-Khan*, que ces princes portaient, et qui se changea en *Johann*, *Jean* (1).

Une même erreur a dû faire donner par les Occidentaux le titre de prêtre à ces princes, ou bien l'on rattache l'union du sacerdoce et de la royauté aux idées répandues de bonne heure dans ces contrées, et qui se reproduisirent plus tard dans le lamaïsme, que quelques auteurs font positivement naître de la royauté sacerdotale de Jean. Toujours est-il vraisemblable que le roi baptisé par les Nestoriens et ses successeurs furent ordonnés prêtres, et cela est d'autant plus probable que les prêtres n'observent pas le célibat chez les Nestoriens, et que ceux-ci confèrent en général très-facilement le sacerdoce. Guillaume de Rubruquis, qui vint au milieu du treizième siècle dans les contrées où devait régner le prêtre Jean, en fait aussi un prêtre nestorien, qui parvint à conquérir le trône et devint l'auteur de cette dénomination commune. Mosheim adopte cette opinion (2).

Il est à remarquer que ce pieux et

(1) Voir *Spicil.* de L. d'Achery, ed. nov., t. III, p. 591, 592.

(1) *Voir* Néander, *Hist. de l'Église*, t. V, p. 60, Hamb., 1841.

(2) *Douzième siècle*, t. I, c. 1. Cf. *Historia Tartarorum Eccles.*, Helmst., 1741.

savant moine dit que durant son séjour dans ces contrées, sauf quelques Nestoriens, personne ne savait rien du prêtre Jean.

Cf. Assémani, *Bibl. orient.*, t. III.

SCHRÖDL.

JEAN LE TEUTONIQUE. Nom de deux Dominicains du treizième siècle. L'un fut élu évêque de Presbourg, à cause de son éloquence : il prêchait en latin, en allemand, en français et en italien. Il se distingua par sa simplicité et sa bienfaisance durant son épiscopat. Mais, plus porté à la contemplation qu'à l'activité, il résigna sa dignité, retourna dans son couvent, et devint, à la demande expresse de Grégoire IX, général de son ordre. Il en remplit les fonctions jusqu'à sa mort, qui eut lieu en 1241, à Strasbourg.

L'autre (*Friburgensis?*) se fit remarquer par le zèle qu'il mit dans son enseignement scolastique et qui lui valut le surnom de *Lecteur*; il composa : 1° la Somme des Confesseurs, *Summa Confessorum*, si connue parmi les Dominicains et si souvent éditée (1); 2° une Somme des Cas de conscience, *Summa Casuum conscientiæ*, extraite des ouvrages de S. Thomas, de Raymond, de Pierre de Tarentaise, etc.; 3° un *Confessionale*; 4° une *Chronique*, non imprimée, qui va de la création du monde à l'année 1260 (?); 5° un *Glossaire* de la quatrième compilation des Décrétales. Il mourut en 1314.

Voyez COMPILATIONS DES DÉCRÉTALES.

JEAN LONGIN. *Voy.* DLUGOSSUS.

JEAN NÉPOMUCÈNE (S.). Ce saint, connu dans tout le monde catholique comme martyr de l'inviolabilité du sceau de la confession, naquit à Pomuk ou Népomuk, petite ville du cercle de Klattau, en Bohême, vers le milieu du quatorzième siècle. Le Seigneur le doua des qualités de l'esprit et du cœur qui devaient le rendre apte à conquérir la palme du martyre, dans un temps de corruption et sous le règne d'un prince capable de tous les crimes. Ordonné prêtre, il remplit d'abord les fonctions de notaire impérial (1), devint docteur en droit canon (*doctor decretorum*) de l'université de Prague, chanoine de la collégiale du Wissehrad et vicaire général de Jean de Jenstein, archevêque de Prague (1379-1396) (2).

Le 3 septembre 1390, le chapitre métropolitain de Saint-Vit, de Prague, reçut Jean de Népomuk parmi ses membres comme chanoine non prébendé, avec le titre d'*archidiaconus Zatecensis in ecclesia Pragensi* (3).

La reine Sophie, seconde femme, depuis 1389, de Wenceslas IV, roi de Bohême, fille de Jean, duc de Munich, qui, jeune, belle et pieuse, devait être souvent attristée de la vie dissipée de son mari, prit Jean Népomucène pour confesseur. Il fut naturellement remarqué par le roi dans cette position importante et délicate. Moins Wenceslas observait la fidélité conjugale, plus il soupçonnait la vertu de sa femme. Cette jalousie le poussa à exprimer au confesseur de la reine le désir sacrilége de connaître sa confession. Jean repoussa cette demande, comme c'était son devoir.

Dès lors Wenceslas n'eut plus qu'une pensée, celle de se venger du refus de Jean.

Il n'attendait qu'un prétexte pour éclater contre l'intrépide confesseur. Cette

(1) Aug. Vindelic., 1476, in-fol.; Norimb., in-fol.; Lugd., 1518, in-fol.; Rom., 1603,

(1) T. II du livre de *l'Érection du Chapitre métropol. de Prague*, dans Berghauer, *Protomartyr.*, I, 402 sq.

(2) T. III, *Érect.*, c. 8, fol. 38, dans Berghauer, I, 403.

(3) T. IV, *Érect.*, c. 1, fol. 3, dans Berghauer, I, 403.

occasion se présenta en 1393. Voulant procurer un évêché à un de ses favoris (Hyncik Pluh de Rabstein), Wenceslas imagina pour lui un nouveau diocèse au sud de la Bohême; il n'attendit, pour exécuter son projet, que la mort de Racek, le vieil abbé de Kladrau, pensant faire de cette abbaye des Bénédictins la nouvelle cathédrale. A peine Racek fut-il mort que les moines élurent un nouvel abbé dont la nomination fut si promptement approuvée par le vicaire général de l'archevêque que le roi apprit en même temps la mort de Racek et l'installation du nouvel abbé (1). Il profita de cette élection, faite et confirmée contrairement à ses ordres formels, comme d'une occasion favorable pour faire retomber sa fureur sur l'odieux vicaire général. Il appela à cet effet à Prague l'archevêque et son conseil, qui résidait à Raudnitz. « A la vue de l'archevêque le roi fut saisi d'une si grande colère qu'il menaça les conseillers de l'archevêque des châtiments les plus terribles, qu'il ordonna d'arrêter sur-le-champ l'official Nicolas Puchnik, le vicaire général docteur Jean de Pomuk, Wenceslas, le prévôt de Meissen et l'archevêque lui-même, et de les conduire au chapitre, pour les y soumettre à un sévère interrogatoire. L'archevêque, effrayé, s'étant jeté aux genoux du roi pour l'adoucir, Wenceslas se mit à l'imiter en contrefaisant ses gémissements et ses gestes suppliants. Les conseillers furent conduits sous une forte escorte au Hradschin; les gardes qui entouraient l'archevêque, bien plus que sa dignité, le garantirent d'un traitement semblable. L'interrogatoire auquel Wenceslas procéda dans le chapitre de Prague ne fit que redoubler sa fureur; hors de lui, il frappa du pommeau de son épée le doyen du chapitre, Bohuslaw de Krnow, le fit garrotter et déposer dans la prison du burgraviat de Prague; quant à Puchnik, Pomuk, Wenceslas et l'intendant de l'archevêque, Nêpr de Raupow, il les fit conduire à l'hôtel de ville pour y continuer, dans la chambre des tortures, l'inutile enquête qu'il avait commencée au chapitre. Vers le soir il y vint lui-même. Le prévôt Wenceslas et l'intendant, ayant attesté sous serment tout ce que le roi exigeait d'eux, furent mis en liberté; Puchnik, lié sur le chevalet, promit tout ce qu'on voulait, même un éternel silence sur la procédure suivie contre lui; il obtint sa grâce et fut délivré comme les autres. Le vicaire général, Jean de Pomuk, sur lequel divers motifs concentraient le ressentiment du roi, supporta seul toutes les tortures que Wenceslas lui-même, dit-on, lui appliqua sans pouvoir satisfaire sa soif de vengeance. Enfin il fit garrotter le malheureux prêtre à demi mort, le fit porter sur le pont de Prague et jeter de là dans la Moldau. Ceci arriva le jeudi, 20 mars, à neuf heures du soir (1). »

L'archevêque Jean de Jenstein (Genzenstein), qui s'enfuit la même année, le 23 avril 1393, avec le nouvel abbé de Kladrau, et vint trouver le Pape Boniface IX à Rome, pour se plaindre de vive voix et par écrit des indignes traitements dont il avait été victime, ainsi que son chapitre, décrit, dans son Mémoire (2), le martyre de son vicaire général, article 27 : *Venerabilis Joannes* (que dans l'article 26 il appelle *jam martyr sanctus*), *doctor et vicarius meus in spiritualibus, post dirum martyrium et combustum latus propter quæ ulterius nullo modo*

(1) Palacky, *Hist. de Bohême*, t. III, p. 59.

(1) Palacky, l. c., p. 61 sq.

(2) *Acta in curia Romana*, *Suppl. à l'Hist. chron. de Bohême*, de Pubitschka, t. VII, Prague, 1788, XIII.

de Jean de Népomuk, on se demande ce qui mit le Saint-Siége en état de dire: La cause du martyre est pleinement établie. Le plus ancien témoignage produit à ce sujet à Rome est celui de Paul Zidek, qui s'exprime de la manière suivante sur le roi Wenceslas, dans le troisième livre de son *Girj Zprávowna*, c'est-à-dire de son instruction au roi George Podiébrad, écrite en 1471 (1): « Wenceslas, soupçonnant sa femme, que maître Jean confessait habituellement, vint trouver le confesseur, lui demandant avec qui elle avait un commerce criminel; mais Jean ne voulant rien dire, le roi le fit noyer. Là-dessus le fleuve se dessécha, et les gens n'ayant pas de pain, parce qu'on ne pouvait moudre le blé, se mirent à murmurer contre le roi (2). »

Mais Paul Zidek, au moment où il écrivait ces paroles, était depuis trente ans chanoine de la métropole de Prague, par conséquent assez rapproché du temps de Jean Népomuk, et, en outre, c'était un homme qui, en sa qualité de docteur de cinq universités, ne manquait pas des qualités nécessaires pour être un narrateur auquel on pût s'en rapporter, lors même que, de temps à autre, il y a quelque erreur dans ses assertions.

C'est pourquoi, dans le procès de canonisation, l'avocat Franchelucci s'appuya à juste titre sur ce témoignage contre les objections du promoteur de la foi (*promotor fidei*), Prosper de Lambertini (plus tard le Pape Benoît XIV), qui insistait sur l'absence des actes du martyre, ou de témoins contemporains, et le peu de créance qu'on pouvait ajouter aux données de Balbin lui-même (3). Mais le témoignage de Zidek aurait pu donner aussi des réponses satisfaisantes sur la date du martyre; car la circonstance qu'il rapporte, qu'après la mort de maître Jean la Moldau se dessécha, indiquait l'année 1393; et l'avocat consistorial Lambertini avait expressément noté que le dessèchement du fleuve, affirmé par beaucoup de témoins, n'avait pas eu lieu à la mort de Jean Népomucène, mais dix ans plus tard, lorsque le suffragant de l'archevêque de Prague avait été noyé dans ce même fleuve, sur l'ordre de Wenceslas (1), ce que déjà les continuateurs des Bollandistes avaient remarqué au tome III du mois de mai, p. 673. Mais la donnée de Hagek et de Balbin, admettant l'année 1383 pour celle de la mort, et la non-identité de Jean de Népomuk et du vicaire général Jean de Pomuk étaient si solidement établies que Franchelucci chercha à affaiblir l'objection en disant que le dessèchement dont il s'agissait avait pu se reproduire; et il faisait précisément valoir, en faveur du dessèchement de la Moldau en 1383, le témoignage de Zidek, qui citait cette circonstance, parce que Franchelucci ne doutait pas que le martyre de Jean de Népomuk n'eût eu lieu en 1383 (2).

Cette donnée de Hagek resta donc l'opinion vulgaire jusqu'au milieu du dix-huitième siècle. A cette époque un conflit religieux s'éleva entre Antoine Wokaun, coadjuteur de Prague, et l'abbé de Brzewnow. Le coadjuteur demanda, dans l'intérêt de sa cause, divers documents à Rome. Parmi les pièces que le célèbre Jos.-Simon Assémani, conservateur de la bibliothèque vaticane, lui envoya, le 31 mai 1752, se trouvait un acte non demandé, qui devint l'occasion d'une grande discussion sur S. Jean de Népomuk. C'était le *Mé-*

(1) C'est de ce livre manuscrit que J. Dobrowsky a tiré des extraits publiés dans le *Casopis Spolecnosti wlastenkeho Museum w Cechach*, 1re année, 1827, 2e, 3e et 4e cah.

(2) L. c., 4e cah., p. 91.

(3) Berghauer, II, 375.

(1) *Voir* Berghauer, II, 377.

(2) Berghauer, l. c., p. 382.

moire, cité plus haut, de l'archevêque Jean de Jenstein contre le roi Wenceslas, qui jusqu'alors était resté inconnu à tous les historiens de Bohême, et auquel on n'avait pas non plus fait attention à Rome lors de la canonisation, en 1729. Le passage qu'il contenait sur le martyre du vicaire général Jean de Pomuk, en 1393, était tellement d'accord avec la manière dont le Jean martyrisé, disait-on, en 1383, était mort, que la pensée que les deux personnages n'en faisaient qu'un seul devait naître d'elle-même. Wokaun communiqua ce document au P. Gélase Dobner, Piariste, fort connu par son édition des *Annales et Monumenta Bohemiæ*, et tous deux communiquèrent leur opinion à Assémani. Ces trois savants n'eurent qu'un avis sur l'identité du vicaire général Jean de Pomuk, martyrisé en 1393, et de S. Jean de Népomuk, canonisé en 1792 par Benoît XIII, et ils furent convaincus que le rusé Wenceslas ne s'était servi que comme d'un prétexte du fait de l'institution de l'abbé de Kladrau, accomplie contrairement à sa volonté, pour se venger de l'homme dont il n'avait pu vaincre la discrétion, et masquer par là son but spécial, qui était d'arracher à Pomuk par les tortures le secret de la confession de la reine.

Après la mort de Wokaun, le manuscrit dont nous parlons étant tombé dans d'autres mains, des gens mal intentionnés firent valoir que, l'archevêque n'y parlant pas du tout du sceau de la confession, Jean Népomucène, le héros du secret de la confession, n'était qu'un héros imaginaire, inventé par le clergé en l'honneur de l'institution de la confession, tombée en discrédit à la suite du hussitisme et du protestantisme. Dobner, qui s'était réservé l'examen approfondi de la question pour ses Annales, et spécialement l'année 1393, se décida à démontrer, dans une dissertation particulière, que S. Jean de Népomuk avait été martyrisé pour avoir gardé le sceau de la confession. Ainsi parurent : *P. Gelasii Dobner, e scholis piis exprovincialis*, VINDICIÆ *sigilli confessionis divi Joannis Nepomuceni protomartyris Pœnitentiæ assertæ*, Pragæ et Viennæ, 1784. Cet opuscule ne renferme que cinquante pages, mais il est et demeurera un des principaux écrits enfantés à ce sujet ; car le maître critique Dobner, comme le nomme Palacky (1), a répondu à toutes les exigences de la science historique.

Dobner prouve d'abord comment l'institution de l'abbé de Kladrau, dont Wenceslas se servit pour cacher ses véritables intentions, parce que le prétexte était chose patente, fut longtemps considérée par le public comme le vrai motif du martyre de Jean de Pomuk, et que la cause véritable et cachée ne put être connue que plus tard. La prétention de Wenceslas d'obtenir du confesseur de la reine le secret de sa confession ne pouvait guère être sue que par ces deux personnages et la reine. Comme il importait au roi que la véritable cause de la cruauté exercée envers Pomuk ne fût pas trahie par lui, il assista à la torture et s'en acquitta en partie lui-même; et, n'étant pas parvenu à lui arracher son secret, il le fit conduire à la mort avec un bâillon dans la bouche.

Il est vraisemblable que la reine Sophie elle-même ne parla qu'après la mort de Wenceslas (16 août 1419), à ses confidents intimes, du vrai motif du martyre de son confesseur, dont elle vit le tombeau glorifié par des miracles. Cette cause n'ayant pas été établie du vivant du roi, l'archevêque Jean de Jenstein ne pouvait pas en parler dans son Mémoire, et, quand même elle aurait été connue alors par d'autres personnes que la reine, on s'en serait tu par crainte de

(1) *Hist. de Bohême*, t. III, p. 62, note 79.

Wenceslas, crainte qui asservit tellement toutes les plumes de ses contemporains, en Bohême, que personne n'osait consigner par écrit même les crimes les plus avérés et les plus patents de ce prince. Peut-être la vraie cause du martyre de Jean fut-elle consignée par d'autres témoins que le chanoine Paul Zidek; mais malheureusement la torche incendiaire des Hussites fit disparaître ces documents avec tant d'autres. Dobner déplore surtout amèrement la perte d'un manuscrit d'Adam de Neczetic, qui avait été chanoine de Prague et vicaire général de l'archevêque Zbynek de Hasenbourg en 1400-1407, manuscrit intitulé : *De rebus profanis et ecclesiasticis sui temporis*, dont l'auteur de l'*Appendix ad Gundlingiana* (1) tire le passage suivant sur le roi Wenceslas : *Susannam illam balneatricem, quam ut conjugem habuit dominus Wenceslaus, non sprevit etiam cum Sophiam de Bavaria in thalamum duxit*. Cet exemple fait présumer la franchise avec laquelle l'auteur devait s'être exprimé sur la mort de son prédécesseur, martyrisé sept ans auparavant.

Cette opinion, soutenue par Assémani, Wokaun et Dobner, fut attaquée d'abord par Jos. Dobrowsky, dans son *Magasin littéraire de Bohême et de Moravie*, 3e pièce, Prague, 1787, p. 101-126; puis par l'ex-jésuite P.-François Pubitschka, dans son *Histoire chronologique de Bohême*, 7e vol., Prague, 1788, p. 45-65, comme dans son écrit : *Unusne an duo canonici, Joannes de Pomuk nomine, Wenceslai IV jussu de ponte Pragensi proturbati fuere?* Pragæ, 1791; et enfin par P.-Jean-Népomucène Zimmermann (prêtre de l'ordre des Chevaliers de la Croix) dans son opuscule : *Avant-propos sur l'histoire de la vie de S. Jean de Népomuk*, Prague, 1829, qui tous entrèrent en lice pour soutenir l'existence de deux Jean Népomucène. Mais malgré tout ce que Dobrowsky, Pubitschka et Zimmermann mirent en avant en faveur de l'opinion de Hagek et contre celle de Dobner, celle-ci demeure au fond la plus solide, la plus vraisemblable, celle qui, dans le domaine de la critique historique, dit Palacky (1), fera toujours autorité. Si, outre le vicaire général Pomuk, un autre chanoine de Prague du même nom avait été, même dix ans plus tôt, mis à mort de la même manière par Wenceslas, l'archevêque Jean de Jenstein eût-il passé sous silence un pareil crime dans le Mémoire qu'il écrivit contre le roi de Bohême? Lui qui occupait le siége de Prague depuis 1379, n'aurait-il pas dit un seul mot d'un pareil forfait, commis sous son administration, dans les vingt-sept articles de sa plainte? On peut d'autant moins expliquer son silence qu'en 1393 la gloire du martyr prétendu de 1383 permettait à l'archevêque de ne rien ménager à l'égard de Wenceslas. Jean de Jenstein ne parle pas d'un second maître Jean, mort dix ans auparavant de la même manière que son vicaire *in spiritualibus*, par ce seul motif qu'il ne connaissait pas ce second Jean. Si l'archevêque n'a pas connu un second Jean de Pomuk qui aurait été de son temps chanoine de la métropole de Prague, les livres d'érection du chapitre métropolitain ne le connaissent pas davantage. Berghauer, dans son *Protomartyr*, I, p. 166, fait, il est vrai, élire par le chapitre, en 1375, le prétendu second Jean de Népomuk; mais c'est là une opinion si arbitraire de cet investigateur d'ailleurs infatigable que, malgré toutes les recherches dans les archives du chapitre de Prague, il n'a pu mettre en avant absolument

(1) P. II, p. 117.

(1) *Hist. de Bohême*, III, p. 62.

aucune preuve. Si on compare le récit de Jenstein sur la mort de son vicaire Jean, en 1393, avec le témoignage de Paul Zidek sur la mort de maître Jean, qui tombe également d'après lui en 1393, l'identité de Jean de Népomuk, martyrisé pour avoir gardé le sceau de la confession, et du vicaire général Jean de Pomuk, saute aux yeux.

L'autorité de Rome reste intacte ; car le Pape Benoît XIII a canonisé l'unique et véritable Jean de Népomuk, qui seul a existé, et il l'a canonisé à juste titre pour être resté fidèle au secret de la confession, fidélité en faveur de laquelle, à côté de tous les témoignages mis en avant, parlait si haut la langue du martyr miraculeusement conservée. L'erreur qui fit mettre sa mort en 1383 est, comme nous l'avons vu, très-excusable, et Pubitscka lui-même (1) ne put s'empêcher de dire : « Il est par conséquent hors de tout doute que l'opinion suivant laquelle : 1° une erreur de date se serait glissée dans les actes de canonisation, et 2° le Jean de Pomuk noyé en 1393 serait le même que le Jean de Pomuk canonisé, n'a rien d'irréligieux, et qu'au point de vue de la vraisemblance historique elle a de bien forts arguments pour elle. » Palacky dit aussi (2) : « Une preuve excluant toute espèce de doute est, à notre avis, impossible dans cette question. »

Les détails que donnent, outre ce que nous avons dit en commençant et qui est historiquement établi, les biographes de Jean de Népomuk, et à leur tête le P. Balbin, Jésuite (3), reposent sur de pieuses traditions. D'après ces traditions, la naissance de Jean aurait été accordée aux prières et aux vœux que ses parents auraient adressés à la sainte Vierge.

L'enfant, soigneusement et chrétiennement élevé, montra de bonne heure la vocation à laquelle il se sentait appelé ; car il courait chaque jour au couvent des Cisterciens, situé près de la maison de ses parents, et y servait de bonne heure la messe. Il fit plus tard ses études uniquement en vue de l'état ecclésiastique.

Après avoir été ordonné prêtre, il fut nommé prédicateur de l'église dite *Teinkirche*, à Prague, et, quelque célèbres qu'eussent été ses prédécesseurs, son entraînante et pieuse éloquence les fit bientôt oublier. La renommée de son talent et de sa vie pure et sacerdotale le fit accueillir au chapitre métropolitain de Saint-Vit, à Prague. Il devint la gloire du chapitre et de la chaire de Saint-Vit, conquit la faveur du roi Wenceslas, qui lui proposa la prévôté du Wisserhad et ensuite le siége épiscopal de Leitomischl. Jean refusa humblement et n'accepta que la charge d'aumônier du roi et de confesseur de la reine. Il tomba dans la disgrâce du roi après avoir refusé de lui révéler le secret de la confession de sa femme. Wenceslas lui fit d'abord les promesses les plus brillantes pour obtenir ce qu'il désirait ; mais, ayant complétement échoué, il envoya Jean en prison, et, le trouvant invincible, il le fit mettre sur le chevalet, torturer et brûler pour en arracher le secret qu'il demandait. Les tortures furent tenues secrètes comme les promesses. Jean fut relâché. Il cacha l'attentat dont il avait été victime, guérit de ses blessures, et, dans le pressentiment de sa mort prochaine, prêcha pour la dernière fois sur ces paroles du Sauveur : « Encore un peu de temps et vous ne me verrez plus (1). »

(1) *Hist. chron.*, p. 51.

(2) L. c.

(3) Sa vie, manuscrite, *Vita B. Joannis Nepomuceni*, a été insérée par les Bollandistes, Maji, t. III, Antwerp., 1680, fol. 667 sq., et a servi aussi à la courte biographie qui se trouve dans la *bulle de canonisation*

(1) *Jean*, 16.

Alors il fit un pèlerinage à Altbunzlau, où se trouve une image miraculeuse de la sainte Vierge, et, comme il en revenait la veille de l'Ascension au soir, il fut aperçu par le roi, qui l'appela et le menaça de la mort s'il ne lui révélait sur-le-champ la confession de la reine. Jean demeurant inébranlable, Wenceslas le fit arrêter, et durant la nuit jeter par-dessus le pont dans la Moldau, dont les flots furent immédiatement illuminés par un immense rayon de lumière; et c'est ainsi que le crime du roi et la sainteté du serviteur de Dieu furent révélés à la ville tout entière.

L'ouvrage principal sur Jean de Népomuk est, sans contredit, celui de Berghauer : *Protomartyr Pœnitentiæ ejusque sigilli custos semper fidelis divus Joannes Nepomucenus*, *auctore Joanne-Thoma-Adalb. Berghauer*, August. Vind. et Græcii, 1736, in-fol. Berghauer, maître en philosophie, bachelier en théologie et docteur en droit civil et en droit canon, était, au moment où parut le premier volume, chanoine du Wisserhad et curé de Tschochau, dans le diocèse de Leitmeritz. Le second volume parut Augustæ Vindel., 1761. L'auteur était devenu doyen du chapitre de la collégiale du Wisserhad. GINZEL.

JEAN NESTEUTÈS (LE JEUNEUR), patriarche de Constantinople de 582 à 595, est connu par l'ambition qu'il eut de prendre le titre de *patriarche œcuménique*. Le concile de Chalcédoine avait le premier donné ce titre au Pape Léon; mais, quoiqu'il appartînt réellement aux souverains Pontifes, ils ne s'en servirent jamais (1). En revanche, Justinien l'employa dans un rescrit adressé au patriarche Épiphane de Constantinople, et il fut redonné par les conciles de 518 et de 536 aux patriarches Jean et Mennas (1).

D'après ces précédents, Jean le Jeûneur s'arrogea d'une manière permanente la qualité de patriarche œcuménique. Il entendait par là, *sans toutefois rejeter la primauté du Pape*, la suprématie ecclésiastique du patriarche de Constantinople sur tout l'empire romain d'Orient. Mais les Papes n'avaient pas reconnu cette suprématie; en outre, on avait à Rome, en raison des intrigues et des tendances orgueilleuses de la cour de Byzance, des motifs suffisants de craindre les suites funestes qu'aurait ce titre dans l'avenir, quant à la situation de l'Église d'Orient vis-à-vis de l'Église d'Occident et du Saint-Siége. C'est pourquoi le Pape Pélage II le contesta lorsque le Jeûneur s'en empara, et, comme celui-ci ne voulut pas y renoncer, le Pape défendit à son apocrisiaire à Constantinople de demeurer en communion avec l'orgueilleux patriarche (2).

Lorsque Grégoire le Grand monta sur le trône pontifical, il essaya de toutes manières de faire abandonner au patriarche et à la cour un titre qu'il considérait, avec raison, comme un fruit de l'orgueil, une violation des canons, des droits des autres patriarches et de tout l'épiscopat de l'empire grec, et un danger menant au schisme et à l'hérésie. Mais Grégoire ne put rien obtenir ni du patriarche ni de l'empereur; celui-là osa même, malgré tout ce que le Pape avait pu dire, reproduire dans une lettre qu'il lui adressa, presque à toutes les lignes, son οἰκουμενικός (3). Quant aux autres patriarches d'Orient ils ne semblèrent pas comprendre l'importance de la question, et n'avoir pas osé s'opposer à l'empereur et au patriarche de Constantinople.

(1) Greg. M., *Ep.* V, 20, 21, 43.

(1) Dœllinger, *Manuel de l'Hist. ecclés.*, Ratisb., 1836, I, 227.

(2) Greg. M., *Ep.* V, 18.

(3) Id., *ibid.*, 19.

Jean mourut en 595. Il avait vécu dans une grande austérité, jeûnant beaucoup, s'habillant pauvrement, couchant sur la dure, répandant de nombreuses aumônes; mais le Pape Grégoire le Grand, qui avait été apocrisiaire à Constantinople, et qui était bien renseigné sur ce qui se passait dans la capitale de l'empire d'Orient, attachait peu de prix à ces œuvres extérieures. « N'aurait-il pas mieux valu, demande-t-il, manger de la viande que de souiller ses lèvres par le mensonge? A quoi sert de jeûner et d'être bouffi d'orgueil, de s'habiller pauvrement et de se draper dans sa vanité, d'avoir l'air d'un agneau et de cacher les dents d'un loup (1)? »

En outre on rapporte que, l'empereur ayant voulu gracier quelques personnes condamnées à mort pour crime de magie, et les remettre entre les mains du clergé pour leur amendement, Jean le Jeûneur insista avec dureté pour qu'elles fussent exécutées. Le successeur de Jean, Cyriaque, résista, comme lui, à toutes les représentations du Pape et prit la qualité d'οἰκουμενικός; plus tard l'empereur Phocas l'interdit aux patriarches, mais cette interruption ne dura pas longtemps et le titre fut repris et conservé.

Cf. Damberger, *Histoire synchron. de l'Église et du monde,* Ratisb., 1850, t. I, p. 261, 284-299.

SCHRÖDL.

JEAN Ier (S.), Pape, surnommé *Catelina*, Toscan, monta sur le Saint-Siége le 13 août 523, après la mort d'Hormisdas. On n'a conservé de l'histoire de son rapide règne que le fait de la mission qu'il remplit à la cour de Byzance. L'empereur Justin II, après avoir ordonné, en 523, l'extirpation complète de l'hérésie manichéenne, publia, en 524, un édit en vertu duquel les Ariens, dans l'empire d'Orient, devaient céder toutes leurs églises aux évêques catholiques. La protestation de ces hérétiques, qui jusqu'alors avaient joui de la liberté religieuse, n'ayant pas eu de succès, ils s'adressèrent à leur coreligionnaire Théodoric, le puissant roi des Ostrogoths, afin qu'il intervînt en leur faveur. Théodoric admit leur demande, et, après avoir adressé en vain une lettre pressante à l'empereur, il lui envoya le Pape Jean avec cinq évêques et quatre sénateurs romains, en les chargeant de demander à l'empereur : 1° d'autoriser ceux qui avaient été contraints d'abjurer la doctrine arienne à y revenir; 2° de retirer son édit et de rendre les églises confisquées.

Le Pape refusa, dit-on, de remplir la première partie de la mission, mais il promit de s'acquitter de la seconde. Jean Ier fut reçu avec de grands honneurs à son arrivée à Constantinople. Il célébra avec le patriarche de Constantinople, et à sa demande, la grand'messe dans la métropole, mais seulement après qu'on eut placé son siége au-dessus de celui du patriarche, en signe de sa prééminence sur tous les princes de l'Église. Un historien de cette époque raconte que l'empereur céda aux représentations du Pape et des députés, et rendit aux Ariens la liberté religieuse; mais à peine ces députés furent-ils de retour à Ravenne, résidence du roi des Ostrogoths, que Théodoric fit jeter tous les ambassadeurs en prison. On lui avait fait savoir que les membres les plus considérés du sénat romain avaient formé des projets de haute trahison avec la cour de Byzance. Il est vraisemblable que le plan de l'empereur était d'affranchir toute l'Italie de la domination des Goths et de la soumettre à son empire. Peut-être aussi Théodoric, comme le présume Baronius, était-il irrité contre le Pape et ceux qui l'avaient accompagné, parce qu'ils n'a-

(1) Greg. M., *Ep.* III, 53; V, 18, 20, 43.

vaient pas accompli ce dont il les avait chargés et qu'ils n'avaient pas voulu conseiller des mesures favorables aux hérétiques. Cependant cette opinion nous paraît invraisemblable, puisque dans ce cas le Pape n'avait qu'à ne pas entreprendre le voyage. Il y avait probablement été déterminé en considération des sujets catholiques du roi des Goths, qui était Arien, et qui, en cas de refus du Pape, aurait pu être tenté d'exercer des représailles. Jean Ier mourut en prison le 1er mai 526. S. Grégoire le Grand raconte plusieurs miracles attribués au Pape, pendant son voyage, dont toutefois nous laissons en question la réalité. L'Église honore le Pape Jean Ier comme martyr. Il eut pour successeur Félix IV. Les *Lettres* de ce Pape à tous les évêques d'Italie et à l'archevêque Zacharie, que Baronius admet comme authentiques, sont interpolées. On trouve dans Muratori, *Rer. Ital. script.*, III, 1, 126 sq.; III, 2, 48, deux *Vitæ Joh. I.* Cf. Pagi, *Breviarum Pontif. Rom.*, I, 259 sq.; *Acta SS. Bollandi, ad 27 maj.* BRISCHAR.

JEAN II succéda à Boniface II et fut élu Pape le 17 décembre 532. Comme à cette époque la simonie était hardiment pratiquée à Rome, et qu'on vendait même le mobilier et les domaines des églises pour faire de l'argent et gagner des voix, Jean, surnommé *Mercure*, Romain de naissance, une fois élu, s'adressa, par l'intermédiaire de l'avocat de l'Église, à Athalaric, roi des Goths, pour en obtenir du secours contre cet effroyable abus. Le roi arien confirma, en vertu de sa toute-puissance royale, l'édit publié deux ans auparavant par le sénat romain, qui avait déclaré nuls, sans valeur et maudits les promesses, les donations et les contrats faits en vue d'acheter des voix pour l'élection d'un Pape, et qui enlevait la capacité de monter sur le Saint-Siége à tous ceux qui feraient, publiquement ou secrètement, pour eux ou pour d'autres, de pareils contrats et de semblables promesses.

En 533 on renouvela en Orient avec beaucoup de vivacité la discussion relative à la proposition : « Un de la Trinité a souffert dans sa chair, » que le Pape Hormisdas n'avait pas voulu admettre (1). Justinien, qui prenait une grande part aux discussions théologiques, se prononça en faveur de cette proposition et déclara hérétiques tous ceux qui la nieraient. Les Acémètes (2), qui vivaient à Constantinople, qui avaient déjà antérieurement nié avec opiniâtreté la vérité de cette proposition contre les moines scythes, envoyèrent une députation au Pape pour le mettre dans leurs intérêts. En apprenant ce projet, l'empereur se décida à employer le même moyen. Il fit rédiger un symbole de foi qui renfermait la proposition contestée, et l'envoya à Rome par deux évêques, avec une lettre pleine de bienveillance et de riches présents. Le Pape se trouva dans une grande perplexité, ne voulant ni rompre avec l'empereur, ni donner une décision qui ne serait point d'accord avec celle de son prédécesseur. Tandis qu'il en délibérait avec le clergé romain, qui était lui-même partagé sur la question, Bartolinus, diacre de l'Église romaine, consulta Ferrandus, diacre de Carthage, qui passait pour un des hommes les plus savants de son temps. Celui-ci s'étant prononcé en faveur de la formule indiquée, de même que les contemporains les plus pieux et les plus éclairés, Jean II convoqua un concile des évêques voisins, avec l'assentiment desquels il reconnut la conformité du symbole de Justinien avec la doctrine chrétienne, et exclut de sa communion tous ceux qui le rejetteraient. En outre, non-seulement il con-

(1) *Voy.* HORMISDAS.
(2) *Voy.* ACÉMÈTES.

firma dans une lettre à l'empereur tout ce qu'il avait ordonné contre les hérétiques, mais il prémunit le sénat de Constantinople contre toute communion avec les Acémètes. — Il faut remarquer que cette décision n'avait rien de contraire à l'honneur de Saint-Siége, en ce que Hormisdas n'avait pas condamné cette expression comme hérétique, et qu'il n'avait refusé de l'approuver que parce que les Pères ne s'en étaient pas servis et qu'elle pouvait facilement produire une hérésie. Il n'est pas sans importance de remarquer que la décision de Jean II fut invoquée par l'Église des Gaules, qui jusqu'alors n'avait presque pas été en rapport avec le Saint-Siége. En 534 le Pape reçut une lettre de Césaire, évêque d'Arles (1), dans laquelle ce prélat et quelques autres évêques des Gaules demandaient conseil sur la conduite qu'ils avaient à tenir à l'égard de l'évêque de Riez, coupable d'adultère. Jean II, dans trois lettres adressées à Césaire, aux autres évêques et au clergé de Riez, leur donna plein pouvoir d'interdire à l'évêque coupable toutes les fonctions épiscopales, de l'enfermer à perpétuité dans un couvent, et d'instituer un visiteur de son Église jusqu'à l'élection d'un nouvel évêque.

Jean II mourut le 7 mai 535, sans avoir d'ailleurs rien fait de particulier. Ses *Lettres* (celle qui est adressée à Valère passe généralement pour interpolée) se trouvent dans les collections des conciles.

Cf. Muratori, III, 1, 128; III, 2, 50; Pagi, *Brev. Pontif. Rom.*, I, 271.

Brischar.

JEAN III, Pape, fils d'Anastase, honorable Romain, fut élu après la mort de Pélage. Mais comme l'empereur d'Orient, qui avait occupé toute l'Italie après la ruine de la puissance des Ostrogoths, tombés sous Pélage, faisait rigoureusement peser son autorité sur Rome et sur le Pape, Jean ne put s'asseoir sur le Saint-Siége que le 18 juillet 560, quatre mois après son élection, Justinien ayant refusé pendant tout ce temps son approbation. Nous n'avons que peu de renseignements sur le pontificat de ce Pape, qui régna pendant près de treize ans et mourut le 13 juillet 573. En 567 Salonius, évêque d'Embrun, et Sagittarius, évêque de Gap, qui, dit Grégoire de Tours, s'étaient rendus coupables de meurtres, d'adultères et de violences sans nombre, furent déposés dans un concile de Lyon. Ils s'adressèrent, avec l'autorisation de Guntran, roi frank, au Pape, qui nonseulement les accueillit avec beaucoup de bienveillance, mais écrivit au roi frank pour l'engager à les réinstaller dans leurs charges. Guntran les rétablit en effet, tandis que les évêques des Gaules les exclurent de leur communion. Mais, comme les deux prélats continuèrent leur vie honteuse et servirent même dans la guerre qui éclata entre les Bourguignons et les Lombards, ils furent de nouveau déposés dans un concile de Châlons et enfermés dans un couvent.

Les progrès que firent les Lombards, appelés en 568 par Narsès, raffermirent les évêques du nord-est de l'Italie dans la résistance qu'ils opposaient au cinquième concile œcuménique. Quant à Jean III, il ne fut pas contraire, comme on l'a dit souvent, à ce concile. Il obligea, au contraire, comme il ressort d'une lettre de Grégoire le Grand, tous les évêques d'Italie à souscrire à ce concile au moment de leur élévation au siége épiscopal auquel ils avaient été élus.

Les *Lettres* attribuées à Jean III et adressées aux évêques des Gaules et de Germanie, et à l'archevêque Édaldus, ne sont pas authentiques. Cf. Muratori,

(1) *Voy.* Césaire.

III, 1, 133; III, 2, 52; Pagi, I, 325 sq.

BRISCHAR.

JEAN IV, *Dalmate*, *fils d'un certain Vénantius, fut élu Pape* en août 640, *peu de jours après* la mort de *Séverin*. *Avant son* ordination, qui n'eut *lieu que* le 24 décembre de cette année, on avait reçu à Rome une lettre des évêques, des abbés et des prêtres *irlandais*, qui traitait longuement de *la solennité* de la fête pascale et de *la* résurrection du pélagianisme en Irlande. Jean IV prévint les Irlandais de ce danger et les exhorta à s'attacher à la manière dont l'Église romaine célébrait la Pâque. A peine le Pape eut-il reçu la confirmation impériale qu'il convoqua un concile composé de tous les évêques soumis immédiatement au Saint-Siége, et, d'accord avec eux, il rejeta l'Ecthèse d'Héraclius et la doctrine d'une seule volonté dans le Christ. Il envoya à Constantinople une copie des conclusions du concile, signée de tous les évêques présents, dans l'espoir d'arrêter ainsi la propagation ultérieure de l'hérésie. Mais comme le nouveau patriarche de Constantinople, Pyrrhus, avait déjà approuvé l'Ecthèse d'Héraclius et la doctrine qu'elle renferme, il fit répandre parmi les évêques d'Orient la copie des deux lettres d'Honorius I[er] à Sergius (1), pour les rendre attentifs à la contradiction qui régnait à ce sujet entre les deux Papes.

Jean IV adressa alors au nouvel empereur, Constantin, fils et successeur d'Héraclius, une lettre dans laquelle il se plaignit amèrement de ce que Pyrrhus avait scandalisé toute l'Église d'Occident par ses circulaires aux évêques d'Orient, renfermant une doctrine tout à fait erronée. Il chercha aussi à démontrer qu'Honorius I[er] n'avait en aucune façon été d'accord avec le patriarche Sergius au sujet de la doctrine d'une seule volonté dans le Christ. Après avoir prouvé que l'opinion d'une seule volonté était eutychienne, il terminait sa lettre en priant instamment l'empereur d'arracher des actes publics et de déchirer l'Ecthèse d'Héraclius, qui, en contradiction avec les décrets du concile de Chalcédoine et les décisions du Pape Léon, avait été violemment imposée aux évêques de l'empire. A peine la lettre reçue, Constantin mourut. On rapporte que son fils Constant écrivit au Pape pour l'assurer qu'il avait répondu à son désir relativement à l'Ecthèse.

Jean IV embellit Rome en bâtissant des églises nouvelles et en ornant les anciennes. Il racheta, aux frais de l'Église romaine, un grand nombre de Chrétiens prisonniers des Slaves, qui vers cette époque avaient envahi l'Illyrie et la Pannonie. Il mourut le 11 octobre 642. Ses trois *Lettres* (aux évêques et aux prêtres d'Irlande, à l'empereur Constantin, et à Isaac, évêque de Syracuse) se trouvent dans les collections des conciles.

Cf. Muratori, III, 1, 137; III, 2, 585 sq.; Pagi, I, 408 sq.; Gfrörer, *Hist. de l'Égl.*, III, 60 sq., 425.

BRISCHAR.

JEAN V, Syrien, fut élu Pape le 23 juillet 685, pour succéder à Benoît *II*. Il avait été député, comme diacre de l'Église romaine, par le Pape Agathon au sixième concile universel de Constantinople, et y avait reçu la mission de comparer la traduction grecque de la lettre d'Honorius I[er] à Sergius avec la lettre latine originale. Il passa presque tout le temps de son pontificat dans son lit. A la nouvelle que l'archevêque de Cagliari avait ordonné sans son autorisation l'évêque de Porto de Torre, il tint un concile qui décréta que le siége épiscopal de Porto de Torre, appartenant comme toute la Sardaigne et la Corse aux églises

(1) *Voy.* HONORIUS I[er].

suburbicaires, demeurerait sous la juridiction immédiate du Saint-Siége. Il mourut le 2 avril 688, suivant Anastase, laissant un legs important aux moines et au clergé. On conteste l'authenticité des deux *Lettres* adressées aux rois Éthelred et Alfred, qu'on lui attribue ainsi qu'un écrit *de Dignitate pallii.*

Cf. Muratori, III, 1, 146 sq.; III, 2, 63; Pagi, I, 476 sq.

BRISCHAR.

JEAN VI, Grec de naissance, fut élevé sur le Saint-Siége pour succéder à Sergius, le 28 octobre 701; il régna jusqu'au 9 janvier 705. L'empereur grec Tibère Absimare ne voulut pas reconnaître son élection et chargea l'exarque Théophylacte de chasser Jean de son siége. Mais Rome se souleva, et l'exarque eût été indubitablement tué si le Pape n'avait su adoucir la fureur des soldats italiens.

La même année, Gihulph, duc de Bénévent, ayant envahi les domaines de l'empereur en Italie et fait un grand nombre de prisonniers, le Pape les racheta tous et obtint même de Gihulph qu'il retirât ses troupes et respectât à l'avenir le territoire impérial.

L'évêque Wilfrid, d'York, qui avait soutenu contre Théodore, archevêque de Cantorbéry, un procès relatif à son diocèse, procès que le Pape Agathon avait déjà jugé dans un concile de Rome de 679, avait été dépouillé de tous ses bénéfices et de ses dignités, après bien des ennuis et des vexations, dans un synode national tenu en 703 à Onestrefeld (aujourd'hui Nesterfield). Il en appela de la sentence du synode au Saint-Siége, et se rendit, dès cette même année, à Rome. Jean VI décida en sa faveur. Le prélat, âgé de plus de soixante-dix ans, retourna alors en Angleterre avec une lettre du Pape adressée aux rois Éthelred et Alfred. Le Pape, dans sa lettre, demandait que les parties en litige s'entendissent dans un synode; que, si cette entente ne pouvait avoir lieu, les parties devaient comparaître devant le Pape, à Rome, et y soutenir leur dire; que celui qui résisterait à cet ordre serait déposé et anathématisé. La discussion traîna en longueur encore pendant quelques années; enfin elle fut aplanie dans un synode tenu près du fleuve Nid, auquel assistèrent tous les évêques de l'Heptarchie. Jean VI eut pour successeur Jean VII.

Cf. Muratori, III, 1, 151; III, 2, 65; Pagi, I, 496 sq.; Gfrörer, *Hist. de l'Église*, III, 92, 424 sq.

BRISCHAR.

JEAN VII, né, dans la Grande-Grèce, d'un père nommé Platon, succéda à Jean VI le 1er mars 705. Aussitôt après cette élévation, Justinien II, qui était remonté sur le trône, voulant probablement conserver par sa condescendance sa domination en Italie, envoya au Pape les actes du concile *in Trullo*, ou quini-sexte, en le priant de changer les canons qui lui déplaisaient et de confirmer les autres en les contresignant.

Le Pape, qui était aussi timide, aussi irrésolu que savant, voyant, d'une part, que les évêques n'admettaient pas tous ce concile, et, d'autre part, craignant qu'en le rejetant il ne poussât l'empereur à des mesures violentes contre le Saint-Siége, renvoya les députés de l'empereur sans avoir osé émettre un avis, ce qui fit supposer au P. Papebroch, Jésuite, que cette pusillanimité avait donné lieu à la fable de la Papesse Jeanne (1). D'après le témoignage du diacre Paul, ce fut sous le pontificat de Jean VII que le roi lombard Aribert II restitua à l'Église romaine la portion du patrimoine de S. Pierre située dans les Alpes cottiennes. Mais on en est encore à savoir quels domaines des Alpes

(1) *Voy.* JEANNE (la Papesse).

cottiennes appartinrent à l'Église romaine, ou si toute la partie nord-ouest du pays (la neuvième partie de l'Italie) y était comprise. Jean VII mourut le 18 octobre 707. Il s'était appliqué à bâtir et à orner des églises. Nous avons deux *Lettres* de lui adressées, l'une aux Angles, l'autre aux rois Éthelred et Alfred.

Cf. Fabricius, *Bibl. Lat. med. et infætat.*, ed. Mansi, IV, 425 sq.; Muratori, III, 1, 151 sq.; III, 2, 65; Pagi, I, 500 sq. BRISCHAR.

JEAN VIII, Romain, fils de Gui et archidiacre de l'Église romaine, fut élu à la place du Pape Adrien II et consacré le 14 décembre 822. Les services importants qu'il rendit à Louis II semblent prouver que son élection n'eut pas lieu contre le gré de l'empereur.

Adalgis, duc de Bénévent, avait, en 871, obligé l'empereur et sa femme à se réfugier dans un château fort, et en avait obtenu par serment la promesse qu'il ne chercherait point à se venger. Cependant Louis II n'étant pas décidé à tenir son serment pria Adrien II de l'en délier. Le successeur d'Adrien satisfit à cette prière de l'empereur, qui attaqua, vainquit et chassa Adalgis d'Italie. Après la mort de Louis II Jean VIII crut devoir profiter des circonstances pour relever la puissance pontificale. Louis II était mort sans postérité mâle. D'après le droit commun, l'oncle le plus âgé du défunt devait être son héritier; mais Jean, repoussant le roi de Germanie, sollicita Charles le Chauve, roi de France, de se rendre à Rome pour prendre possession à la fois de l'héritage du défunt et de la couronne impériale. En effet, le jour de Noël 875, soixante-seize ans après le couronnement de son ancêtre Charlemagne, Charles le Chauve fut sacré empereur des Romains. Dans l'intervalle le frère du roi défunt avait pris des mesures pour occuper ses États d'Italie. Tandis qu'il y envoyait ses deux fils les plus âgés, il pénétrait en Neustrie, où une partie des évêques et des grands seigneurs embrassèrent son parti. Jean VIII, venant au secours de ses alliés, adressa une lettre aux évêques et seigneurs d'Allemagne, non-seulement pour leur reprocher de n'avoir pas empêché leur roi d'envahir la Neustrie, mais pour menacer les évêques neustriens qui avaient embrassé le parti du roi de Germanie de les excommunier s'ils ne se hâtaient de se soumettre à Charles le Chauve. En effet le roi de Germanie retourna bientôt dans ses États, où il mourut dès le mois d'août 876.

Du reste, le nouvel empereur avait dû acheter par de lourds sacrifices les témoignages de faveur du Pape. Non-seulement, d'après le récit de plusieurs chroniqueurs, il avait, lors de son couronnement, offert de riches présents à Saint-Pierre, mais il avait rendu au Pape, sur Rome et les États de l'Église, des droits importants qui avaient été antérieurement limités d'une manière notable par le patronage de l'empereur. Les États de Lombardie, réunis à Pavie, déclarèrent que, « puisque la miséricorde divine, par l'intercession des apôtres Pierre et Paul et de leur représentant le Pape Jean, *avait appelé* Charles, et, d'après le jugement du Saint-Esprit, l'avait élevé sur le trône impérial, ils le choisissaient unanimement pour leur seigneur et maître, etc. »

Ainsi non-seulement il fut publiquement déclaré que la couronne impériale de Charles le Chauve était un don du Saint-Siége, mais encore les États de Lombardie, qui depuis cent ans étaient les sujets héréditaires des Carolingiens, exercèrent un droit d'élection qu'en cas de nécessité le Pape pouvait employer tout à son avantage. Charles le Chauve, accompagné par deux légats du Pape, quitta Pavie et revint en Neustrie.

En 876 un concile fut réuni à Pontion; il ratifia solennellement les résolutions de Pavie et proclama également le droit d'élire le roi. Alors un des légats du Pape prit la parole et lut à l'assemblée une lettre de Jean VIII, qui nommait Anségis, métropolitain de Sens, primat des Gaules et de Germanie, représentant du Pape, ayant le droit de convoquer des conciles et de soumettre toutes les affaires au Saint-Siége. Cependant les évêques de Neustrie, ayant à leur tête Hincmar, archevêque de Reims, s'opposèrent à l'élévation du métropolitain de Sens, protestation qui se rattachait vraisemblablement au plan formé par l'empereur de ramener sous son sceptre toutes les parties du grand héritage carolingien. L'empereur et le légat finirent par l'emporter; toutefois les évêques de Neustrie persévérèrent dans leur déclaration que ce n'était que sous réserve des droits de chaque métropolitain, et conformément aux lois de l'Église, qu'ils obéiraient au Pape, de sorte que la primatie nouvellement créée ne put prendre racine. En Italie il se forma un fort parti contre l'empereur. Ce parti chercha son point d'appui dans le droit et les prétentions des Carolingiens allemands. Une conspiration se noua au printemps 876, à Rome; plusieurs des fonctionnaires les plus éminents du Saint-Siége, l'évêque de Porto, plus tard devenu le Pape Formose, y prirent part; mais elle fut dénoncée. Les conjurés s'enfuirent; le Pape les excommunia, et l'anathème fut renouvelé au synode de Pontion. Jean VIII demanda, par une encyclique, à tous les évêques de Neustrie et d'Allemagne de refuser toute communion avec les excommuniés, menaçant de la même peine quiconque romprait un morceau de pain avec ceux qui étaient frappés de l'anathème. L'année suivante le Pape, à la vue des partis qui se maintenaient, crut nécessaire de confirmer encore une fois dans un concile la dignité impériale à Charles le Chauve. Cependant il n'osa pas exécuter les mesures ordonnées par l'empereur, qui avait chargé Lambert, duc de Spolète, de prendre, comme otages de la fidélité de leurs pères, les fils des meilleures familles de Rome et de les emprisonner, de peur que la fermentation qui agitait cette ville n'éclatât bientôt en une formidable sédition.

Jean se vit encore d'un autre côté dans une situation critique, et il lui aurait fallu pour l'en tirer un bras et un esprit plus vigoureux que ceux que pouvait lui offrir Charles le Chauve. Tandis que ce prince était obligé de payer les Normands pour arrêter leurs invasions en France, les Sarrasins faisaient de jour en jour de nouveaux progrès dans la basse Italie. Se voyant hors d'état de leur résister, les villes de Naples, de Salerne, de Gaëte et d'Amalfi conclurent des traités avec l'ennemi et prirent elles-mêmes part aux expéditions que les infidèles poussaient jusqu'aux portes de Rome. Tous les efforts du Pape pour détacher les Napolitains de cette alliance impie furent infructueux. Finalement Jean fulmina l'anathème contre le duc de Naples. Il trouva un instrument pour exécuter la sentence dans le frère même de l'excommunié, Anastase, évêque de Naples, qui s'empara de la personne du duc, après lui avoir fait crever les yeux, et l'envoya à Rome. Anastase se mit immédiatement après en possession du pouvoir temporel dans Naples. Le Pape le loua hautement d'avoir puni le nouvel Holoferne, en se souvenant des paroles du Sauveur: « Quiconque aime son père, sa mère, ses sœurs plus que moi, n'est pas digne de moi... » Mais Anastase, s'étant vu à son tour forcé par la prépondérance des Sarrasins à conclure une alliance avec eux, fut, comme son frère, atteint par l'excommunication. Le Pape ne trouva

pas d'autre moyen de salut que de promettre vingt-cinq mille marcs d'argent par an aux Moslémites s'ils exemptaient à l'avenir le territoire romain de leurs dévastations. Enfin, durant l'été 877, Charles le Chauve, après avoir été, l'année précédente, honteusement défait, près d'Andernach, par son neveu Louis, auquel il avait voulu enlever son héritage, obtint des états du royaume des subsides extraordinaires, dont il destina une partie à une expédition en Italie. Jean VIII, qui alla au-devant de lui, présida au mois d'août à Ravenne un concile dans lequel il s'efforça de rappeler à la vie les principes du faux Isidore et les décrets du concile de Constantinople de 879. Le Pape et l'empereur se rendirent ensuite ensemble de Verceil à Pavie, où ils apprirent que Carloman, l'aîné des fils du roi de Germanie, mort en 876, marchait contre eux à la tête d'une armée considérable. Charles le Chauve, après avoir attendu en vain pendant quelque temps le concours que lui avaient promis les grands vassaux de son royaume, se rendit en toute hâte dans ses États, tandis que le Pape retournait à Rome. A peine l'empereur avait-il traversé le mont Cenis qu'il mourut (octobre 877), dans une chaumière, des suites d'un poison que son médecin lui avait administré. Carloman fut reconnu roi de Lombardie. Tandis que Boson, jusqu'alors gouverneur de la Lombardie, s'enfuyait au sud de la France, Lambert, duc de Spolète, et Adalbert, marquis de Toscane, passèrent au camp des Allemands. Carloman, ambitieux d'obtenir la couronne impériale, fit connaître son désir au Pape, lui promettant de contribuer plus qu'aucun de ses ancêtres à la gloire de l'Église romaine; mais, avant de mettre son projet à exécution, il revint en Allemagne pour se réconcilier avec son frère. Il fut atteint d'une attaque de paralysie et ne put plus continuer son entreprise. Ses partisans en Italie n'en devinrent que plus actifs.

Lambert et Adelbert formèrent à Rome un parti contre le Pape, et, au moment où ce pontife voulait se rendre en France pour y obtenir des secours contre ses ennemis de tous genres, c'est-à-dire au printemps de 878, ils envahirent Rome à la tête d'une armée, s'emparèrent du Pape, et forcèrent la noblesse de prêter serment de fidélité à Carloman. Ils ramenèrent aussi avec eux l'évêque Formose et son parti. Jean VIII parvint toutefois à s'enfuir de Rome en bateau, invita de Gênes, où il était parvenu, Carloman à un synode qu'il se proposait de présider en Neustrie, engageant en même temps les métropolitains de Mayence, de Trèves et de Cologne, à déterminer les deux autres rois de Germanie à se rendre au concile projeté. Accueilli en Provence, il y conclut une alliance intime avec Boson, qui gouvernait le midi de la France; mais ni les rois ni les évêques d'Allemagne ne parurent à Troyes, où s'était réuni le concile. A la demande de Jean VIII, l'excommunication fulminée contre Lambert, Adelbert et Formose fut confirmée. On décréta aussi quelques mesures propres à faire rendre aux évêques l'honneur qui leur était dû. Vers la fin du concile apparut Louis le Bègue, roi de Neustrie; mais il résista, aussi bien que les évêques, à la demande du Pape les priant de l'aider à reconquérir Rome par la force des armes. Jean VIII couronna, il est vrai, à sa demande, et en qualité de roi, Louis le Bègue; mais il fut obligé, sans rien terminer, de retourner en Italie. Alors il s'efforça d'élever au trône d'Italie Boson, à l'exclusion de Carloman. Le plan du Pape échoua devant la résistance des seigneurs de Lombardie, et surtout devant celle de l'influent archevêque Ansbert, de Milan. Quant à Boson il réussit,

après la mort de Louis le Bègue, décédé au printemps de 879, à fonder, à l'aide du Pape, un royaume indépendant dans le midi de la France. En 879 Charles le Gros vint en Italie. Il força le Pape à retirer l'excommunication lancée contre l'archevêque de Milan, se tourna l'année suivante vers Rome, et s'y fit couronner empereur, au commencement de 881, par Jean VIII, sans avoir consenti à aucune des conditions proposées par le Pape. Cependant les invasions des Normands et la maladie de son frère Louis III, qui mourut peu de temps après, le rappelèrent bientôt en Allemagne. Il demeura sourd à toutes les demandes de secours que lui fit le Pape contre les Sarrasins et contre la tyrannie du duc de Spolète (1). Jean continua à se trouver dans la situation la plus difficile.

Il mourut vers la fin de 882, d'après le récit de l'unique témoin contemporain qui soit parvenu jusqu'à nous. Ce Pape, après avoir échappé au poison que lui avait administré un de ses parents, fut assommé à coups de marteau par ce même parent dénaturé qu'aveuglaient l'ambition et l'avarice.

La conduite que tint Jean VIII à l'égard de Photius, élevé pour la seconde fois au siége patriarcal de Constantinople, fut aussi grave que singulière. Photius avait été excommunié par le concile universel de 869. Pour réunir un nouveau concile universel qui pût le relever de la sentence, il avait besoin du concours, non-seulement des trois patriarches d'Orient, mais du Saint-Siége. Il était extrêmement difficile d'obtenir du Pape qu'il consentît à annuler un anathème qui avait été fulminé en faveur de la primauté du Saint-Siége. Cependant Photius parvint à ce résultat, non-seulement grâce à ses ruses et à son habileté, mais grâce aux circonstances, qui lui furent favorables. Dans l'embarras où le mettaient les Sarrasins et ses adversaires italiens, le Pape, abandonné par les Carolingiens, ne pouvait plus compter que sur le secours de l'empereur grec, dont le lieutenant combattait avec assez de bonheur les Musulmans dans la basse Italie. Il est possible aussi qu'on lui eût promis, en retour de sa condescendance, de lui abandonner l'Église bulgare, dont la possession avait pendant quelque temps soulevé des discussions entre le Saint-Siége et les patriarches de Byzance. Jean, qu'une ambassade spéciale était venue prier d'approuver la réinstallation de Photius et d'envoyer ses représentants au concile convoqué pour l'année suivante, adressa, en août 879, à l'empereur grec et à ses fils, une lettre dans laquelle il disait qu'il était disposé à reconnaître Photius, à condition que le patriarche demanderait pardon, en présence d'un synode; qu'après la mort de Photius on n'élèverait plus sur le siége patriarcal de Constantinople ni laïque, ni courtisan, mais seulement des membres du haut clergé de Constantinople, et que Photius renoncerait sans retard à toute prétention sur l'Église bulgare. Le Pape écrivit dans le même sens aux patriarches et au clergé de Constantinople et à tous les représentants des grands siéges d'Orient qui se trouvaient dans la capitale. Au commencement de novembre le concile de Constantinople ouvrit ses sessions, en présence des trois légats du Pape, d'autant de mandataires des trois grands siéges d'Orient et des trois cent quatre-vingts évêques grecs. Les légats furent d'abord très-gracieusement accueillis par Photius. Ils espéraient présider le concile et pouvoir, au nom de leur maître et seigneur, diriger l'assemblée; mais la situation se dessina bientôt tout différemment. Le métropolitain de Chalcédoine vint, dans l'intérêt de Photius, qui, en sa qualité de

(1) Conf. Gfrœrer, *Hist. des Carolingiens francs de l'Est et de l'Ouest*, II, 69 et 124 sq.

soi-disant évêque œcuménique, s'était arrogé la présidence, soulever toutes sortes de griefs contre l'Église romaine, cause première, disait-il, des scandales et des divisions qui affligeaient l'Église grecque.

Dès lors les légats du Pape furent dans l'assemblée plutôt des accusés que des juges. En outre Photius eut l'audace de lire la lettre du Pape dans une traduction grecque qui était tellement infidèle que non-seulement il avait omis tous les passages qui lui étaient défavorables, mais qu'il y avait substitué des phrases d'approbation et de louange. Les demandes des légats, qui ne comprenaient point parfaitement le grec, furent rejetées avec mépris et raillerie. Dans la cinquième session ils souscrivirent néanmoins, avec les évêques grecs, tous les décrets du synode, ainsi qu'une formule qui renfermait, entre autres passages, cette proposition : « Nous condamnons et anathématisons le concile qui a été tenu dans cette ville, en 869, contre Photius. »

Le second décret surtout était important : il statuait que les ecclésiastiques d'Occident qui, excommuniés par le Pape Jean, se trouvaient en Orient, seraient traités par Photius comme des excommuniés, et qu'en revanche l'anathème prononcé par Photius contre un Oriental aurait force obligatoire pour le Pape. Ce décret, abstraction faite de toute autre considération, était préjudiciable au Pape en ce qu'il mettait sur la même ligne l'ambitieux Photius et le souverain Pontife. Enfin, dans la dernière session à laquelle les légats assistèrent, le concile mit le comble à l'humiliation qu'il infligeait au Saint-Siége en décrétant que quiconque oserait ajouter quelque chose (*Filioque*) au Symbole de Nicée ou de Constantinople serait frappé d'anathème.

Le Pape fut d'abord tellement abusé sur ce qui s'était passé au concile que, dans une lettre du mois d'août 880, il exprimait à l'empereur sa vive reconnaissance de ce qu'il avait renoncé aux provinces ecclésiastiques de la Bulgarie, en même temps qu'il confirmait, par cette lettre, les délibérations du concile, au cas où ses légats auraient suivi les instructions qui leur avaient été données.

Mais, lorsqu'il apprit plus exactement la manière dont s'étaient comportés ses légats, il envoya à Constantinople, pour y faire une enquête exacte sur ce qui s'était passé, le diacre de l'Église romaine Maxime, qui après lui monta sur le Saint-Siége. Maxime déclara tous les décrets du dernier synode nuls et non avenus et confirma le sixième concile universel. L'empereur, irrité de ce courage, fit jeter le légat dans les fers et ne le relâcha qu'au bout d'un mois de détention. Au retour de son légat Jean VIII monta dans la chaire de Saint-Pierre, et, tenant le livre des Évangiles en main, il excommunia solennellement Photius. Jean ne vit pas la suite de ce conflit (1).

Cette conduite du Pape à l'égard de Photius lui a valu de vifs reproches de la part d'écrivains strictement catholiques. Baronius prétend même (2) que la faiblesse du Pape donna lieu à la fable de la papesse Jeanne (3). Sans doute Jean se laissa tromper par les Grecs d'une manière étrange ; toutefois, pour juger avec équité, il ne faut pas perdre de vue les circonstances où il se trouva. En refusant de reconnaître Photius le Pape aurait vraisemblablement amené un schisme ; du moins on assurait au Pape que, dans tout l'Orient, les patriarches, les métropolitains et les évêques considéraient la réinstallation de Photius comme l'unique moyen d'éviter la séparation. D'un autre côté le

(1) *Voy.* ÉGLISE GRECQUE.
(2) *Annal.*, ad ann. 879, n. 4 et 5.
(3) *Voy.* JEANNE (la papesse).

Pape devait, autant que possible, s'entendre avec l'empereur grec, qui seul, dans la crise du moment, pouvait venir au secours du Pape et garantir les États de l'Église contre les ennemis qui l'assaillaient de toutes parts, et notamment contre les Sarrasins. C'est pourquoi non-seulement Pagi, le critique de Baronius, mais encore de Marca (1) ont absous Jean VIII du reproche de honteuse faiblesse (2).

Il nous reste encore à dire un mot sur les rapports de Jean VIII avec Méthode, apôtre de Moravie. Les évêques allemands, qui s'attribuaient un droit sur les pays slaves limitrophes de l'Allemagne, considérant de mauvais œil les archevêques de Passau et de Salzbourg, Cyrille et Méthode, et leur suscitant toutes sortes d'embarras, les évêques grecs cherchèrent de l'appui à Rome et y conclurent une convention avec le Saint-Siége. Non-seulement Adrien II nomma Méthode archevêque de Moravie, mais Jean VIII l'institua métropolitain de la Pannonie slave, que, dans une lettre à l'empereur d'Allemagne, de 874, ce Pape considérait comme propriété du Saint-Siége. Cependant quelques prélats allemands finirent par exciter la jalousie de Jean VIII contre Méthode. Ce métropolitain fut appelé à Rome en 879 pour se justifier des accusations portées contre lui, ce qu'il fit de la manière la plus complète. En 880 Méthode retourna en Moravie avec une lettre de recommandation du Pape au duc de Moravie Swatopluk.

Nous avons à peu près 330 *Lettres* de Jean VIII, qui sont pleines d'intérêt pour l'histoire du neuvième siècle. La lettre *Contra Spiritus Sancti processionem a Filio et additionem particulæ Filioque ad Symbolum*, qu'on prétend que Jean écrivit à Photius, est fausse, ce qui résulte de ce fait seul que Photius, dans sa lettre au patriarche d'Aquilée, où il cite les prétendus témoignages de deux Papes favorables à sa cause, ne parle pas de la lettre de Jean VIII. La vie de Grégoire le Grand, que Platina attribue à Jean VIII, fut composée durant son pontificat et à sa demande, par Jean, diacre, comme le remarque Panvinius dans son supplément à Platina. On trouve trois *Vitæ Joannis VIII* dans Muratori, III, 1, 269; III, 2, 307 sq. Cf. Cave, *Script. eccles. hist.*, Gen., 1694, 1, 394; Pagi, *Brev. Pont. Rom.*, II, 139 sq.; Gfrörer, *Hist. de l'Égl.*, III, 288 sq., 350 sq., 1104 sq.

BRISCHAR.

(1) *De Concordia sacerdotii et imperii*, III, c. 14, n. 4.

(2) Voir *Histoire de Photius, auteur du schisme des Grecs*, par M. l'abbé Jager, 2e édit., Paris, 1845, p. 289 sq.

JEAN IX, Pape. Après la mort de Théodore II le parti italien élut Pape le prêtre de l'Église romaine Sergius; mais le parti frank élut le Bénédictin Jean de Tivoli et l'emporta. En juillet 898 Jean IX obtint la consécration pontificale, après avoir chassé ses adversaires. Vers l'automne de cette même année Jean présida à Rome un concile dans lequel il fit réhabiliter la mémoire du Pape Formose (1), honteusement outragée après sa mort par le Pape Étienne VI. Il reconnut, dans ce concile, le duc de Spolète, Lambert, comme empereur légitime, et déclara subreptice la nomination d'Arnoul. Dans un nouveau synode tenu vers la fin de 895, où Lambert parut en personne, on fit de très-grandes concessions à cet empereur. On peut juger de la situation déplorable du Saint-Siége à cette époque par les humbles prières que Jean IX adressa à l'empereur pour lui demander de confirmer les décrets des derniers conciles romains, de faire rechercher et punir les crimes inouïs, les brigandages et

(1) *Voy.* FORMOSE.

les incendies, qui, autrefois presque inconnus dans les domaines du Saint-Siége, devenaient de plus en plus fréquents. En outre ce concile insista sur le maintien des anciennes ordonnances concernant la dîme et rappela aux évêques qu'ils eussent à vaquer assidûment à leurs fonctions. Flodoard parle d'un troisième concile dont il ne s'est pas conservé d'actes. Deux lettres que les archevêques de Mayence et de Salzbourg écrivirent à Jean IX sont importantes, en ce que les deux prélats s'y plaignent de ce que les Esclavons, leurs voisins, se sont soustraits à la juridiction des Bavarois et pourraient être facilement tentés de prétendre non-seulement à l'indépendance religieuse, mais encore à l'indépendance politique, ce qui rendrait imminente une guerre avec leurs voisins d'Allemagne.

Jean IX mourut dans le mois de juillet ou d'août 900. C'était, selon toute apparence, un Pontife zélé et dévoué aux intérêts de l'Église; mais le temps où il vécut était si barbare et si corrompu et il régna si peu de temps qu'il ne put rien faire pour le bien de l'Église. C'est pourquoi Baronius le compare au prophète Jérémie et dit de lui : Il avait été envoyé de Dieu pour renverser et extirper ce que son prédécesseur avait planté et fomenté d'injuste. Ses quatre *Lettres* et les actes des deux synodes cités se trouvent dans Hardouin. *Voir* Fabricius, IV, 43; deux *Vitæ* (d'Amaury Anger et Flodoard) dans Muratori, III, 2, 319; Pagi, *Brev. Pontif. Rom.*, II, 185 sq. BRISCHAR.

JEAN X (914-928) fut élevé sur le Saint-Siége pour succéder à Landon. D'après le récit de Luitprand, Théodora (1) l'ancienne, l'ayant vu souvent pendant plusieurs missions qu'il avait remplies à Rome au nom de l'archevêque de Ravenne, s'était éprise de sa beauté, l'avait séduit, l'avait fait successivement monter sur les siéges de Bologne et de Ravenne, et enfin, ne pouvant supporter d'être séparée de lui, avait su le faire élire Pape. Quoique la source de cette élévation ne fût rien moins qu'honorable, Jean rendit de grands services au Saint-Siége et à toute l'Italie. Il ressort de diverses sources qu'il chercha à prendre une position indépendante à l'égard des trois femmes perverses qui étaient alors maîtresses de Rome. Il sut opérer une puissante alliance entre Landulfe, prince de Bénévent, lieutenant de l'empereur grec en Calabre, et Bérenger, roi des Lombards, contre les Sarrasins qui s'étaient fortifiés sur le mont et près du fleuve Garigliano, et de là ravageaient systématiquement les États du Pape. Bérenger étant venu à Rome à la tête de son armée, et y ayant été couronné empereur, et bientôt après ayant été rejoint par l'armée auxiliaire des Grecs, le Pape se mit à la tête de ces troupes, marcha au-devant des Sarrasins, les cerna dans une forteresse, et les contraignit par la famine à essayer une sortie dans laquelle ils succombèrent tous.

Deux ans après le meurtre de Bérenger, Hugues, duc de Provence, parut en Italie. Probablement le Pape l'avait appelé pour le couronner empereur; du moins, au moment où il aborda à

(1) THÉODORA, dame romaine d'une naissance illustre, fut à la tête des affaires de l'État sous le règne de Jean X, dont elle était la maîtresse (890-920); on ignore sa fin. Elle eut, suivant Luitprand, deux filles : *Théodora*, qui tint la même conduite que sa mère, et *Marozia*, qui fit assassiner le Pape Jean X en 928, et épousa :

1° En 906, *Albéric*, marquis de Camérino, dont elle eut un fils, également nommé Albéric, qui fut lui-même le père du Pape Jean XII (Octavien);

2° En 926, *Gui*, duc de Toscane, dont elle eut un fils qui devint le Pape Jean XI; Luitprand dit que le père de Jean XI fut le Pape Sergius;

3° En 932, *Hugues*, duc de Provence, roi d'Italie, qui fut chassé par Albéric.

Elle mourut dans un couvent.

Pise, des ambassadeurs de Jean X vinrent au-devant de lui, et une alliance fut immédiatement contractée entre les deux princes; mais Marozia, qui après la mort d'Albéric, son mari (926), avait épousé Gui, le puissant duc de Toscane, ne voulut pas voir diminuer ou même perdre entièrement, par l'élection d'un nouvel empereur, l'influence qu'elle exerçait à Rome. Elle résolut par conséquent de se débarrasser du Pape. Vers le milieu de l'année 928, un jour que Jean se trouvait au palais de Latran avec son frère Pierre, des assassins soudoyés par Marozia tuèrent Pierre sous les yeux de son frère et jetèrent le Pape en prison, où quelques jours après il mourut, étouffé, dit-on, sous un oreiller.

Une réconciliation avec l'Église grecque avait eu lieu sous son règne. L'empereur Léon VI, contrairement aux lois de Byzance et aux idées qu'on y avait de l'honneur et du droit, s'était marié pour la quatrième fois. Nicolas, patriarche de Constantinople, ayant, dans un synode, obtenu qu'on se prononçât contre ce quatrième mariage, Léon VI, qui ne voulait pas en venir immédiatement à des moyens de violence contre le patriarche, s'adressa d'abord aux trois autres patriarches d'Orient, puis au Saint-Siége.

Le Pape Sergius III envoya à Constantinople une ambassade qui ratifia le mariage de l'empereur. Une grande portion des évêques de Byzance fut gagnée à prix d'argent. Alors Léon VI fit emprisonner le patriarche. Les légats du Pape et les évêques du parti de la cour se réunirent en concile et déposèrent Nicolas, à la place duquel le moine Euthyme fut élevé au patriarcat de Constantinople. Cependant Léon VI, à son lit de mort, rappela Nicolas. Alexandre, successeur de Léon, réunit, dès qu'il fut monté sur le trône, les évêques qui se trouvaient à Constantinople, et qui maltraitèrent fort Euthyme. Cependant, comme une partie des évêques qui avaient déposé Nicolas tenaient aux conclusions du synode, ce patriarche, pour se mettre à l'abri, voulut faire annuler par un nouveau concile le décret prononcé contre lui. Jean X fut également prié d'y envoyer des légats. On lui promit que, s'il y consentait, on rétablirait son nom dans les diptyques de l'Église de Constantinople. Ses légats parurent en effet au synode ouvert en 920, à Byzance, synode qui, de concert avec une loi impériale, défendit pour l'avenir le quatrième mariage.

Jean X envoya encore un de ses légats, l'évêque d'Ortone, à un synode qui eut lieu, en 926, à Altheim, en Bavière. Ce synode arrêta plusieurs canons relatifs à la discipline. Enfin il fit partir, peut-être par remords de sa vie passée, un légat pour le tombeau de S. Jacques de Compostelle, chargé de prier l'évêque de cette ville, qui était en odeur de sainteté, de vouloir bien demander l'assistance du saint apôtre en faveur du Pape.

On peut considérer comme une scandaleuse violation des lois de l'Église la confirmation que Jean X donna à l'élection de Hugues, âgé de cinq ans, à l'archevêché de Reims, que le père de Hugues, le puissant Héribert, comte d'Aquitaine, avait obtenue par la violence. Baronius remarque avec raison à ce sujet que ce fut la première monstruosité de ce genre qu'on vit dans l'Église de Dieu, et que ce fut un fait inouï, dont rien au monde n'avait encore donné l'idée.

Le *Chronicon postremorum comitum Capuæ* de Jean X se trouve dans *Burmanni Thes. script. Ital.*, IX, 272, 279. Ses trois *Lettres* sont imprimées dans Labbe et Mansi. Cf. Amalr. Anger et Flodoard dans Muratori, III, 2, 322, 324; Pagi, *Brev. Rom. Pontif.*, II, 210 sq.; Höfler, *les Papes allemands*, I, 18; Gfrörer, *Hist. de l'Égl.*, III, 305, 1156 sq. BRISCHAR.

JEAN XI, fils de Marozia et du Pape Sergius III, s'il faut en croire le récit de l'évêque Luitprand, mais que d'autres attribuent au second mari de Marozia, Gui, duc de Toscane, fut placé sur le Saint-Siége par sa mère, après la mort d'Étienne VII ou VIII, en 931. On sait seulement de son règne qu'à la demande de Hugues, roi de Bourgogne, il envoya à Odon, abbé de Cluny, la confirmation du don d'une abbaye fait au couvent, et le pallium à l'archevêque Aotald de Reims. Du reste, son règne, qui fut une honte pour l'Église, dura peu. Après la mort de Gui, Marozia épousa Hugues, roi d'Italie. Hugues traita très-durement, non-seulement les Romains, mais encore son beau-fils Albéric, fils de Marozia et d'Albéric, duc de Camérino. Albéric, exaspéré d'un soufflet qu'il avait reçu de son beau-père, en le servant, conçut le dessein de le chasser de Rome. Il parvint à gagner la noblesse romaine et se fit proclamer par elle patrice romain. Il chassa Hugues et sa mère, disent quelques auteurs, mais laissa son frère Jean exercer le pontificat suprême. Flodoard, en revanche, raconte qu'Albéric, après avoir expulsé son beau-père, retint en prison sa mère et son frère; qu'ensuite il permit à ce dernier de s'acquitter de ses fonctions purement sacerdotales. Pendant la captivité de Jean XI, Romain, empereur de Byzance, ayant exprimé le désir qu'on élevât sur le siége patriarcal de Constantinople son fils Théophylacte, âgé de seize ans, et ayant appuyé sa demande de beaucoup d'argent, le Pape envoya à Byzance des légats qui sacrèrent, en février 935, le nouveau patriarche, dont l'esprit et les mœurs étaient profondément corrompus. Un an plus tard, au commencement de 936, Jean XI mourut, après avoir occupé le Saint-Siége pendant près de cinq ans.

Voyez sur ses deux *Lettres* Fabricius, *Bibl. Lat.*, IV, 44. — Des détails dans Flodoard et Amalr. Anger, dans Muratori, III, 2, 323 sq. Cf. Pagi, II, 209 sq.; Höfler, *les Papes allemands*, I, 29; Gfrörer, *Hist. de l'Égl.*, III, 307, 1199.

BRISCHAR.

JEAN XII, fils du prince Albéric, mort en 953, et petit-fils de la fameuse Marozia, n'avait que seize à dix-huit ans lorsque, à la mort d'Agapet II, il s'empara du Saint-Siége, en 956, unissant en sa personne les pouvoirs de patrice et de souverain Pontife. Il fut le premier des Papes qui changea son nom (il s'appelait Octavien) en montant sur le trône. Son premier fait d'armes contre le duc de Capoue, Pandolphe, ne fut pas brillant; il fut obligé par son adversaire, qui s'était uni au duc de Salerne, à prendre honteusement la fuite, et, en fin de compte, à entrer en accommodement. Le jeune Pape, une fois rétabli, appela Othon Ier à son secours contre Bérenger, roi d'Italie, qui pesait lourdement sur les États de l'Église, et qui s'était emparé de l'exarchat de Ravenne et de ses environs, antérieurement dépendants des États Romains. Un grand nombre de seigneurs italiens, surtout de prélats, se tournèrent dans le même but vers le roi de Germanie. En effet, en 961, Othon, accompagné de sa femme Adélaïde et de plusieurs évêques, vint, à la tête d'une armée considérable, en Italie. Bérenger, abandonné de ses gens, se retira avec sa famille dans quelques forteresses.

Othon Ier, avant même d'arriver, jura, sans doute par l'intermédiaire de ses fondés de pouvoir envoyés à Rome, qu'il ne rendrait aucun jugement ou ne prendrait aucune mesure concernant les Romains ou la personne du Pape sans l'autorisation du souverain Pontife, qu'il lui restituerait ce qui tomberait entre ses mains du domaine de Saint-Pierre;

que, s'il devait transmettre le royaume d'Italie à un autre prince, il aurait soin de lui faire prêter serment de protéger le Pape et de défendre de tout son pouvoir l'héritage de S. Pierre. Toutefois il faut remarquer que l'authenticité de ce serment a été révoquée en doute par divers auteurs, et notamment, dans ces derniers temps, par Dönniges (1), mais à tort, comme Gfrörer nous semble l'avoir suffisamment démontré (2).

En 962 Othon se rendit de Pavie à Rome. Il promulgua un acte (dont on a également attaqué l'authenticité) dans lequel il conservait toutes les donations faites autrefois à l'Église romaine par Charlemagne. Le Pape ayant de son côté prêté serment de rester fidèle à Othon, et de ne jamais conclure d'alliance avec Bérenger et son fils Adalbert, le couronnement de l'empereur eut lieu le 2 février 962.

Après une interruption de soixante-trois ans l'empire revint ainsi au roi de Germanie. Mais la bonne intelligence entre le Pape et l'empereur fut de courte durée : Jean XII se plaignit de ce que l'empereur, au lieu de se conformer au traité en laissant les villes conquises prêter hommage de fidélité au Saint-Siége, les avait obligées à se soumettre à son autorité. D'un autre côté, Othon découvrit, par ses espions, que le Pape était entré en négociations avec le fils de Bérenger.

Bientôt après quatre envoyés du Pape tombèrent entre les mains des soldats impériaux; ces envoyés étaient en route, les uns pour la Hongrie, les autres pour Constantinople. Il résulta de leurs lettres qu'ils allaient engager les Hongrois à envahir l'Allemagne et les Grecs à déclarer la guerre à l'empereur.

(1) *Annuaires de l'empire d'Allemagne*, publiés par Ranke, t. I, p. III, p. 203 sq.
(2) *Hist. de l'Église*, t. III, p.1242.

Le Pape, en apprenant que ses envoyés étaient arrêtés, adressa à l'empereur, pour l'apaiser, une ambassade qui vint les réclamer dans son camp devant Monté-Feltro, la dernière forteresse de Bérenger, promettre plus de fidélité à l'avenir de la part du Pape, et en même temps se plaindre de ce que l'empereur avait manqué à sa parole en recevant l'hommage des habitants des places conquises, qui appartenaient au patrimoine de Saint-Pierre. L'empereur se justifia et envoya de son côté au Pape des députés que celui-ci reçut fort mal. Cependant, pour gagner du temps, il expédia de nouveaux légats à l'empereur. Ils n'étaient pas encore parvenus au terme de leur voyage lorsqu'Adalbert, fils de Bérenger, vint à Rome, où le Pape l'accueillit de la manière la plus honorable. Mais alors une partie de la noblesse de Rome s'éleva contre le Pape, s'empara de Saint-Paul et appela l'empereur. Othon répond, s'approche; le Pape et Adalbert s'enfuient. Les Romains ouvrent les portes à l'empereur et lui promettent par serment de ne plus élire de Pape qu'avec le consentement d'Othon I[er] ou de son fils, Othon II. Trois jours après l'entrée de l'empereur, un concile convoqué à Saint-Pierre réunit près de quatre-vingt-dix évêques italiens et allemands, des députés de la noblesse, un représentant du peuple et toute la garde de Rome. L'empereur ayant demandé pourquoi le Pape Jean n'assistait pas au saint concile, de nombreuses et d'effroyables plaintes s'élevèrent contre le souverain Pontife; on prétendit qu'il avait dit la messe sans communier; qu'il avait consacré un diacre dans son écurie, reçu de l'argent pour ordonner un prêtre, institué à Todi un évêque âgé de dix ans, profané les églises, commis des adultères, chassé publiquement, fait crever les yeux à un confesseur, mutiler d'autres ecclésias-

tiques, incendié des maisons, bu à la santé du diable, invoqué, en jouant aux dés, les noms de Junon, de Vénus et d'autres esprits de l'enfer, etc., etc.

Othon fit répondre par son affidé Luitprand, évêque de Crémone, qu'il savait que la calomnie s'en prenait souvent aux hommes haut placés; qu'il jurait, en conséquence, que le Pape ne serait point puni tant que la preuve de ses crimes ne serait pas clairement établie. Mais les accusateurs, clercs et laïques, maintenant leurs griefs, les membres du concile adressèrent au Pape une lettre par laquelle on le conviait à comparaître à Rome pour se justifier des accusations de meurtre, de parjure, de profanation et d'inceste portées contre lui. Le Pape répondit en peu de mots: « Nous avons appris que vous voulez nommer un autre Pape; si vous le faites, je vous maudis devant le Dieu tout-puissant, et je vous retire le droit de dire la messe. »

Une seconde lettre fut adressée au Pape au nom de l'empereur, qui lui disait que le sort de Judas lui était réservé s'il refusait encore de paraître devant le concile. Mais Jean se tint caché dans la campagne, et l'envoyé de l'empereur, n'ayant pu le trouver, dut rapporter la lettre à Rome sans qu'elle eût été ouverte. Alors l'empereur se porte lui-même accusateur, disant que le Pape avait violé l'alliance jurée, rappelé Adalbert, excité un soulèvement, et paru devant l'armée impériale armé de pied en cap. Le synode, mis en demeure de prononcer son jugement, déclara que l'empereur devait chasser ce monstre de l'Église romaine et faire élire un autre Pape à sa place. Othon ayant donné son assentiment à cette proposition, le synode déposa Jean XII, et nomma à sa place le protonotaire Léon, qui était encore laïque. Il prit le nom de Léon VIII. Baronius, et d'autres écrivains catholiques après lui, ont avec raison blâmé cette conduite du concile et de l'empereur; car, quand le Pape aurait commis réellement les crimes racontés par Luitprand (le plus furieux partisan de l'empereur et l'auteur de plusieurs écrits de la plus haute importance pour l'histoire de cette époque), ce qui n'est pas incroyable de la part du petit-fils de Marozia, encore si jeune et certainement mal élevé, et vu, en général, la corruption de l'époque (qu'on se rappelle le patriarche de Constantinople, Théophylacte, contemporain de Jean XII et qui l'égalait en tous sens), il n'appartenait point à l'empereur de déposer le Pape. D'ailleurs Othon, qui avait, en 962, contracté alliance avec un Pape certainement vicieux dès cette époque, ne mit en avant d'autre grief que la violation du traité que le Pape l'avait déjà accusé d'avoir méconnu et rompu lui-même. Abstraction faite de tout le reste, l'élection de Léon VIII était illégitime par cela qu'elle était contraire à la loi de l'Église, qui défendait l'élection d'un laïque. On voit, d'après un document émané de Léon VIII, qu'il se considérait comme un protégé d'Othon; toutefois l'authenticité de ce document a été contestée non-seulement par *Baronius et d'autres* écrivains catholiques, mais encore *par* des écrivains protestants (1). Dans ce document le Pape, d'accord avec le clergé et le peuple de Rome, concédait à Othon Ier, roi de Germanie, et à ses successeurs dans le royaume d'Italie, à perpétuité, le droit de s'élire un successeur et d'instituer les Papes et les évêques; personne ne devait se permettre d'élire un roi d'Italie, un patrice ou un Pape, d'instituer des évêques, ce droit n'appartenant qu'audit souverain de l'empire romain.

Lorsque Jean XII apprit qu'Othon Ier,

(1) *Voy.* Dœnniges, l. c., p. 102.

pour ne pas grever les Romains par la présence de son armée, en avait renvoyé une grande partie après l'installation de Léon VIII, il répandit beaucoup d'argent et forma une conjuration dont le résultat devait être l'assassinat de l'empereur et des seigneurs qui l'entouraient; la conjuration fut découverte. Les Romains s'étant soulevés le 3 janvier 964, les Allemands, avertis, résistèrent vigoureusement et firent un effroyable massacre de leurs adversaires. L'empereur exigea des otages des Romains, mais les remit en liberté à la demande de Léon VIII, qui voulait se rendre agréable aux Romains. A peine Othon se fut-il éloigné que les Romains rappelèrent Jean XII. Léon VIII se vit obligé de se réfugier auprès de l'empereur, entre les mains duquel étaient tombés, dans l'intervalle, Bérenger et sa femme. Jean XII tint, le 5 février 964, dans l'église de Saint-Pierre, un concile qui annula la nomination de Léon, l'excommunia ainsi que tous ceux qui s'étaient élevés avec lui, et condamna le synode précédent comme une assemblée infâme, impie et violatrice des droits de l'Église. En outre toutes les ordinations faites par Léon furent cassées, les vêtements sacerdotaux furent arrachés à ceux qui avaient été ordonnés, et ils furent contraints de signer une pièce portant ces mots : « Mon père n'avait rien et ne m'a rien donné. » Jean, pour apaiser sa soif de vengeance, fit couper la main droite au cardinal-diacre Jean, au chancelier Azzon la langue, le nez et les deux pouces, et fit flageller Otgar, évêque de Spire. Mais le Pape était au terme de son infâme vie; il fut frappé mortellement à la tête par le diable, dit Luitprand, c'est-à-dire par un mari outragé qui le surprit en adultère (14 mai 964).

Fabricius, *Bibl. lit.*, IV, 44 ; deux *Vitæ Joannis XII*, dans Muratori, III, 2, 226 ; Pagi, *Brev. Pont. Rom.*, II, 223 ; Höfler, les *Papes allemands*, I, 34 sq.; Dönniges, l. c., p. 74, 85, 203 ; Gfrörer, *Hist. de l'Égl.*, III, 1237.

BRISCHAR.

JEAN XIII. Après la mort de Léon VIII, les Romains envoyèrent demander à l'empereur un nouveau Pape. Suivant un autre récit, les députés étaient chargés d'obtenir la réinstallation de Benoît V, qui était retenu captif à Hambourg; mais Benoît mourut dès le 5 juillet 965. On élut alors, avec le concours des députés de l'empereur, Jean, évêque de Narni, dont le père avait également été évêque de cette ville, et il fut sacré le 1er octobre. Le nouveau Pape, qui s'appela Jean XIII, tâcha de briser l'orgueil de la noblesse romaine, qui, depuis si longtemps, exerçait une influence désastreuse dans Rome; mais une formidable conspiration se trama en même temps contre lui. Il fut saisi à l'improviste, enfermé au château Saint-Ange, puis tenu dans un fort de la campagne romaine. Le Pape parvint à s'échapper et gagna Capoue, dont le prince, Pandolfe, qui était son ami, l'accueillit avec respect. Le Pape, par reconnaissance, érigea Capoue en archevêché, lui donna des suffragants, et confia ce siége métropolitain au frère du prince. En même temps l'empereur se mit en marche au secours de Jean. Les Romains, frappés de crainte à cette nouvelle, rappelèrent le Pape. Othon institua un tribunal qui sévit rigoureusement contre les séditieux; quelques-uns des chefs furent pendus, d'autres mutilés et exilés en Allemagne.

Au commencement de l'année 967 l'empereur se rendit, accompagné par Jean XIII, à Ravenne, et, dans un concile qui s'y tint, le Pape fut réintégré dans la possession de Ravenne et des autres domaines du patrimoine de Saint-Pierre. Là fut approuvée la résolution de l'empereur de fonder à Magdebourg

un archevêché pour consolider le Christianisme parmi les Slaves. Cependant on dut demander d'abord le consentement de l'archevêque de Mayence et de l'évêque d'Halberstadt, au ressort desquels appartenait Magdebourg.

Le Pape promulgua provisoirement un acte en vertu duquel l'église de Magdebourg était érigée en métropole, ayant sous sa juridiction les évêchés de Havelberg et de Brandebourg, et les siéges qu'on devait créer à Mersebourg, Zeiz et Meissen. De même que Jean XIII contribua à la propagation et à la consolidation du Christianisme dans les États slaves du Nord, de même il répondit au désir de Boleslas II, duc de Bohême, qui voulait fonder un évêché à Prague, à la condition que le culte serait célébré, non en slave ou en bulgare, mais en langue latine. Comme l'évêque de Ratisbonne, Michel, dans le ressort duquel s'étaient trouvés jusqu'alors les Bohêmes, s'opposait à ce projet, il ne put être réalisé que lorsque le siége de Ratisbonne fut occupé par un prélat moins égoïste dans la personne de Wolfgang. L'empereur et le Pape continuèrent à agir de concert. Othon Ier, ayant envoyé son fils, âgé de treize ans et portant son nom, en Italie, Jean le couronna empereur le jour de Noël. Le Pape soutint aussi Othon dans les efforts qu'il fit pour obtenir, en faveur de son fils Othon II, la main de Théophanie, fille de Romain II, empereur des Grecs. Ce plan réussit, en 971, après de longues et inutiles négociations, à la suite d'une insurrection qui éclata à Constantinople. Le couronnement de la jeune impératrice, dont les noces furent célébrées à Rome en avril 972, fut le dernier acte connu du Pape, qui mourut le 6 décembre de la même année. D'après Baronius, c'est de ce Pape que date la coutume de baptiser les cloches. Cependant les cloches étaient en usage bien auparavant, comme il ressort d'un capitulaire de Charlemagne, de 789, qui défend d'ailleurs expressément le baptême des cloches, *ut cloccæ non baptizentur* (1).

On trouve neuf *Lettres* de Jean XIII dans les recueils des conciles de Mansi et Labbe. *Voir* trois *Vitæ Joannis XIII* dans Muratori, III, 2, 329. Cf. Pagi, II, 223; Höfler, *les Papes allemands*, I, 53; Dönniges, l. c., p. 125; Gfrörer, *Hist. de l'Égl.*, III, 1264 sq.

BRISCHAR.

JEAN XIV fut élevé au trône pontifical le 10 juillet 984, après la mort de Benoît VII. Il avait été jusqu'alors évêque de Pavie et archichancelier d'Othon II, et changea son nom de Pierre en celui de Jean, par respect pour le prince des Apôtres. Après la mort de son protecteur, Othon II, et le départ de l'impératrice-mère, Théophanie, Boniface VII, qui avait souillé sa main du sang de Benoît VI, revint de Constantinople, où il s'était réfugié, à Rome, y excita un soulèvement, enferma le Pape au château Saint-Ange, et l'y fit périr, dit-on, au bout de quatre mois de captivité. Boniface VII, meurtrier de deux Papes, ne put se maintenir longtemps sur le Saint-Siége. Il mourut, durant l'été de 985, probablement de mort violente. Son cadavre fut horriblement mutilé, traîné nu à travers les ruisseaux jusqu'à la statue de Marc-Aurèle, où le lendemain quelques ecclésiastiques vinrent le chercher pour l'ensevelir secrètement. On n'a conservé aucun renseignement sur ce qui a pu signaler le règne de Jean XIV. On trouve trois *Vies* de ce Pape dans Muratori, III, 2, 333; Pagi, II, 250; Wilmans, *Othon III*, dans les Annales de l'empire d'Allemagne, II, II, 63.

D'après le récit de Marianus Scot, de Godefroi de Viterbe et quelques anciens catalogues des Papes, Jean, fils de Ro-

(1) *Voy.* CLOCHES.

bert, doit avoir été élevé sur le trône apostolique sous le nom de JEAN XV, et l'avoir occupé quatre mois. Hermann Contractus et les chroniqueurs en général ne le connaissent pas; Baronius n'en a point parlé. Il ne fit aucun acte souverain, ce qui résulte de ce fait seul que le successeur historiquement certain de Jean XIV, le fils de Léon, prit dans plusieurs actes le nom de Jean XV. Wilmans (1) et Gfrörer, d'après lui, le tiennent pour un personnage imaginaire. BRISCHAR.

JEAN XV, Romain, fils du prêtre Léon, monta sur le trône apostolique en décembre 985. Dès le commencement de son pontificat, Crescence (2), qui aspirait à gouverner Rome, s'empara du château Saint-Ange. Jean, pour se soustraire à la tyrannie de cet usurpateur, s'enfuit en Toscane, d'où il supplia l'empereur Othon III de venir à son secours. L'empereur lui ayant promis qu'aussitôt qu'il aurait réglé les affaires d'Allemagne il marcherait avec toutes ses forces sur Rome, Crescence, à qui le Pape fit savoir cette réponse, craignant la justice impériale, fit proposer à Jean XV de revenir à Rome, où on lui rendrait les hommages dus au successeur de S. Pierre.

En 990 le Pape parvint par ses légats à terminer un débat élevé entre le roi Éthelred d'Angleterre et Richard, duc de Normandie.

Mais un débat beaucoup plus grave fut celui qui naquit, durant son pontificat, au sujet de la possession de l'archevêché de Reims. Hugues Capet, qui était monté sur le trône de France en 987, avait nommé archevêque de Reims, en 990, Arnoul, neveu de Charles, duc de Lorraine, avec lequel il était alors en guerre, et il avait fait cette nomination dans l'espoir de pouvoir se servir de l'intermédiaire du prélat pour arranger son différend avec le duc. Arnoul prêta serment de fidélité à Hugues Capet, et, malgré ce grave engagement, six ans plus tard il livra Reims au duc de Lorraine. Hugues Capet convoqua alors un synode à Senlis, et, de concert avec les évêques de son royaume, il demanda la déposition d'Arnoul. Mais les efforts des ambassadeurs français envoyés à cet effet à Rome furent infructueux. Là-dessus Hugues Capet convoqua, en 991, à Reims, un concile qui déposa Arnoul, qu'on avait arrêté, le condamna comme traître et parjure, et élut à sa place le savant abbé Gerbert.

Le roi de France ayant prié le Pape de ratifier les résolutions du concile de Reims, Jean XV convoqua à Aix-la-Chapelle un concile dans lequel les évêques germains et français devaient, sous la présidence d'un légat du Pape, examiner la question de Reims; mais les évêques de France ne parurent ni à Reims ni à Rome, où plus tard le Pape les avait invités à se rendre.

Jean XV fixa un nouveau concile à Mouhon; il n'y parut encore que des prélats allemands. Le président de cette assemblée, le légat du Pape, Léon, notifia à Gerbert, au nom du souverain Pontife, la défense de remplir aucune fonction pontificale jusqu'à la réunion d'un concile qui devait être appelé à Reims en 995. Gerbert se soumit et se rendit à la cour d'Othon III, dont il devint le précepteur. Arnoul, grâce à l'intervention de Léon, fut mis en liberté, mais ne fut rétabli dans sa charge qu'au commencement de 997. Le 7 mai de l'année suivante Jean XV mourut.

En 993 il avait, dans une assemblée tenue à Saint-Jean de Latran, prononcé la canonisation d'Ulrich, évêque d'Augsbourg, après la publication faite par son successeur, Liutod, d'un livre qui décrivait la vie et les miracles du défunt,

(1) *Othon III*, l. c., p. 202. Cf. Muratori, III, 2, 334. Pagi, II, 253.

(2) *Voy.* CRESCENTIUS ou CRESCENCE.

canonisation qui a cela de particulier qu'elle est le premier exemple d'un acte de ce genre, et fut un grand honneur pour la nation allemande (1).

Jean XV était célèbre pour sa science et son expérience militaire. La cupidité que quelques chroniqueurs lui reprochent avait peut-être sa source dans la nécessité où il se trouvait de disposer de beaucoup de fonds pour gagner des partisans et raffermir sa situation vis-à-vis de Crescence. On trouve un petit nombre de *Lettres* de ce Pape dans les recueils de conciles.

Cf. Muratori, III, 2, 334; Pagi, II, 254; Höfler, *les Papes allem.*, I, 74; Gförer, *Hist. de l'Égl.*, III, 1415, 1445, 1475; Wilmans, *Othon III*, dans les Annales de l'empire d'Allemagne, II, II, 64.

BRISCHAR.

JEAN XVI. Après la mort de Jean XV l'influence d'Othon III fit élever sur le Saint-Siége son parent Bruno, sous le nom de GRÉGOIRE V. A peine l'empereur avait-il quitté Rome, que Crescence (2) excita un soulèvement, força Grégoire V à s'enfuir, et institua en qualité d'antipape un certain *Jean Philagathos*, qui prit le nom de Jean XVI. Il était de Rossano, en Calabre, province qui appartenait alors au royaume de Byzance. L'intervention de sa femme Théophanie avait fait accepter au service de l'empereur le rusé Calabrais, qui parlait grec. Il parvint de degré en degré; il donna vraisemblablement des leçons à Othon III, et fut nommé évêque de Plaisance. En 995 il fut, à la requête d'Othon, envoyé à Constantinople demander pour l'empereur la main d'une des princesses de la cour byzantine. Il n'accomplit pas, ce semble, fidèlement sa mission; du moins un témoin du dixième siècle raconte qu'il avait eu l'intention de faire passer l'empire romain d'Allemagne entre les mains des Grecs. Il était probablement d'accord avec Crescence, qui voulait s'appuyer sur l'empereur de Byzance contre les Allemands pour réaliser ses plans à Rome même.

Grégoire V tint à Pavie un concile dans lequel tous les évêques italiens, français et allemands présents anathématisèrent l'antipape Jean XVI, Crescence et ses partisans. A l'approche de l'empereur Crescence se retira dans le château Saint-Ange, tandis que Jean XVI se sauvait de la ville. Cependant il fut pris par ordre de l'empereur, eut les yeux crevés, le nez coupé, la langue arrachée, et fut jeté dans ce misérable état en prison. A la nouvelle de la chute de l'antipape, S. Nil, son compatriote, accourut, malgré ses quatre-vingt-huit ans, à Rome, pour demander qu'on épargnât le malheureux. D'après le récit du biographe de S. Nil, Othon se serait laissé fléchir; mais Grégoire V aurait réuni un concile pour juger l'antipape, lui aurait arraché ses vêtements pontificaux, puis, le plaçant à rebours sur un âne, l'aurait fait conduire à travers toute la ville. Jean de Plaisance ne survécut que peu de temps à tous ces outrages; mais Grégoire V, malgré sa jeunesse, le suivit de près; il mourut au commencement de 999 (1). Le motif pour lequel cet antipape est compté dans la série des Papes est, suivant Papebroch, que les deux successeurs de Sylvestre II, probablement à cause des divers documents portant le nom de Jean, s'appelèrent Jean XVII et Jean XVIII.

Cf. Muratori, III, 2, 336; Pagi, II, 268; Höfler, I, 127; Wilmans, II, 296; Gfrörer, III, 1492, dans les œuvres données sous le nom de Jean XV.

BRISCHAR.

(1) *Voy.* CANONISATION.
(2) *Voy.* CRESCENCE.

(1) *Voy.* GRÉGOIRE V.

JEAN XVII (XVIII), qui se nommait Sicco ou Sücco, fut élu après la mort de Sylvestre II, le 9 juin 1003, dans un temps où des désordres effroyables affligeaient Rome et où le trône impérial était vacant. D'après une inscription funèbre trouvée dans le dix-huitième siècle, ce pape était né, de parents considérés, au château de Répugnano, dans la Marche d'Ancône, et vint de bonne heure à Rome, où il fit ses études dans la maison d'un consul nommé Pétronius. Il mourut dès le 31 octobre 1003. On n'a absolument rien conservé de remarquable concernant son règne.

Il faut remarquer que les historiens diffèrent dans la désignation de ce Pape et des deux suivants, selon qu'ils comptent ou non Jean XV, fils de Robert, et Jean Philagathos. Ce n'est qu'avec Jean XXI que tous les historiens se retrouvent d'accord.

Muratori, III, 2, 338; Pagi, II, 282; Gfrörer, IV, 84.

BRISCHAR.

JEAN XVIII (XIX), successeur de Jean XVII, nommé Fasan, fut sacré Pape le 26 décembre 1003. Il ordonna évêque Bruno, l'apôtre des Prussiens, et donna le pallium à Épheg, archevêque de Cantorbéry. Il envoya un légat pour ordonner Tagino archevêque de Magdebourg, conformément à une convention arrêtée sous Othon Ier, suivant laquelle le nouvel archevêque de Magdebourg ne devait être sacré que par le Pape.

Il concourut avec empressement au projet d'Henri II, décidé à fonder un nouvel évêché à Bamberg (1). Sous son pontificat l'union des Églises grecque et romaine fut rétablie, car le nom du Pape, comme le prouve Baronius, fut inséré de nouveau, en 1004, dans les diptyques de l'Église de Constantinople. Il est douteux que Jean XVIII soit mort Pape, le catalogue d'Eccard disant qu'après un règne de cinq ans et demi il mourut moine du couvent de Saint-Paul, dans Rome. Il n'est pas invraisemblable que Jean XVIII ait été déposé par le patrice Jean, fils de Crescence, digne fils de son père. On peut conclure des paroles de Dietmar de Mersebourg la nature des rapports qui existèrent entre le Pape et le patrice. Jean XVIII, dit-il, avait, comme son successeur Sergius IV (qui fut élu le 17 juin 1009), désiré qu'Henri II fît une expédition à Rome; mais le patrice Jean s'y était toujours opposé. Suivant l'inscription de sa tombe, ce Pape avait été un homme pieux et savant; il était aussi l'ami dévoué des moines.

(1) *Voy.* HENRI II (empereur).

Muratori, III, 2, 338; Pagi, II, 284; Gfrörer, IV, 84. BRISCHAR.

JEAN XIX (XX). Après la mort de Benoît VIII, fils du comte Grégoire de Tusculum, son frère Romain, qui depuis assez longtemps était consul, sénateur et duc des Romains, parvint à se faire élire Pape sous le nom de Jean XIX, vers le milieu de l'année 1024.

Il distribua de grandes sommes d'argent pour apaiser le mécontentement qu'avait excité son élévation. L'empereur de Byzance, qui avait besoin de s'entendre avec le Saint-Siége afin de réaliser le plan qu'il avait formé de se soumettre derechef la basse Italie, chercha à profiter du caractère lâche et vénal du nouveau Pape. Dès le commencement de son pontificat, une solennelle ambassade byzantine vint à Rome dans l'intention de demander au Pape, au nom de Basile II et du patriarche de Constantinople, de reconnaître ce patriarche comme évêque œcuménique de tout l'Orient. Les riches présents que les ambassadeurs apportaient pour appuyer leur demande n'auraient probablement pas manqué leur effet si, malgré le mystère dont s'enveloppaient les deux partis, le projet n'avait été révélé et rendu pu-

blic. Un immense mouvement se produisit en France et en Italie contre le projet qu'avait le souverain Pontife lui-même de rabaisser la dignité du Saint-Siége. Le Pape, disait-on, avait vendu, comme Judas, la primauté qu'il tenait du Christ, pour de l'argent. Ce fut surtout Guillaume, abbé de Dijon, qui, dans une lettre très-pressante, engagea Jean XIX à ne faire aucune concession aux exigences injustes et perfides des Grecs. Le Pape se vit obligé de céder à l'opinion publique et de rompre les négociations. A la suite de cette rupture le schisme entre les Églises d'Orient et d'Occident éclata plus vif que jamais, le patriarche de Constantinople ayant fait rayer le nom du Pape des diptyques.

Le 22 mars 1027 Conrad II entra dans Rome ; quatre jours plus tard il fut couronné avec l'impératrice Gisèle. La cérémonie fut rehaussée par la présence de Rodolphe, roi de Bourgogne, et de Canut, roi d'Angleterre et de Danemark. Ce dernier écrivit de Rome aux évêques de son empire qu'il avait fait entendre au Pape ses plaintes sur les grosses sommes qu'on exigeait de ses archevêques pour leur remettre le pallium, et qu'il avait obtenu la promesse que cet abus cesserait à l'avenir ; mais d'un autre côté il priait ses sujets de ne pas mettre de retard à payer les contributions qui étaient dues, et notamment le denier de Saint-Pierre.

En 1031 le Pape voulut élever sur le siége vacant de Lyon le célèbre abbé Odilon, de Cluny, qui ne se soumit pas aux ordres réitérés du Pape, même lorsqu'il fut menacé d'excommunication. Jean XIX mourut le 9 novembre 1033 ; son extrême sévérité l'avait rendu odieux aux Romains. Il est invraisemblable, comme on l'a dit, qu'il ait été renversé de son trône par les Romains, révoltés en 1033, et rétabli par l'empereur ; car la seconde expédition de Conrad à Rome, que nous connaissons, eut lieu en 1038, année dans laquelle ce fut Benoît XI, successeur de Jean XX, qui fut ramené à Rome.

Jean XIX avait appelé à sa cour le fameux moine Gui d'Arezzo (1), et avait voulu le retenir, afin qu'il dirigeât l'enseignement du chant du clergé romain. On trouve quelques *Lettres* de ce Pape dans les recueils des conciles, et des extraits dans Bower, *Histoire impartiale des Papes.*

Muratori, III, 2, 339 ; Ciaconius, *Vitæ et res gestæ Pontif. Roman.*, I, 715 ; Pagi, III, 300 ; Stenzel, *Histoire d'Allemagne sous les empereurs franconiens*, I, 28 ; Gfrörer, III, 308 ; IV, 226.

BRISCHAR.

JEAN XXI (plus exactement XX), de Lisbonne, *Pierre Juliani* de son nom, fut élevé sur le siége apostolique comme successeur d'Adrien V, le 18 août 1275. Il avait une grande réputation de savoir, et avait été nommé par Grégoire X cardinal-évêque de Tusculum. Quelques jours après son couronnement il publia une bulle par laquelle il annulait les ordonnances de Grégoire X relatives à la tenue du conclave.

Il déploya une grande activité dans les affaires de la Terre-Sainte, tâchant de réveiller en faveur du faible reste des possessions des Chrétiens en Palestine l'intérêt de l'empereur Rodolphe, des rois de France, de Castille et de Hongrie, et s'efforça, mais en vain, par l'entremise de ses légats, d'apaiser le différend né entre Philippe, roi de France, et Alphonse, roi de Castille. Il lança une bulle d'excommunication contre Alphonse III, roi de Portugal, dont les États attiraient spécialement son attention en sa qualité de Portugais, parce qu'Alphonse s'opiniâtrait à repousser les réclamations élevées depuis longtemps par les évêques du royaume contre ses empiétements.

(1) *Voy.* GUI D'AREZZO.

Il amena le roi d'Angleterre à payer au Saint-Siége la contribution féodale qu'il lui devait, envoya des députés au grand-khan des Tartares pour fortifier les Chrétiens soumis à son autorité et les lui recommander, ce qui ne resta pas sans effet, et prit des mesures pour maintenir l'union des Églises grecque et romaine arrêtée au concile de Lyon. En général il veillait attentivement à la conservation de la doctrine catholique et fit repousser par l'université de Paris diverses propositions hérétiques. Ce fut au milieu de cette vie active que ce Pape, qui, dit-on, nourrissait l'espoir d'un long règne, fut inopinément frappé de mort, le 16 mai 1277, en entrant dans un appartement nouveau, construit dans le palais de Viterbe, dont le plafond l'écrasa. Jean XXI fut, au jugement de ses contemporains, un prince clément et libéral envers les savants, mais du reste sans prudence et sans mesure dans ses paroles et ses actes. Comme il n'aimait pas les moines et qu'il avait l'intention d'émettre de sévères ordonnances contre eux, il est probable que Muratori a raison, dans son Histoire d'Italie (1), quand il dit que les moines dont nous tenons les détails qui nous ont été conservés sur ce Pape ont mis de la partialité dans leurs attaques contre la réputation de Jean XXI. Ainsi ils lui reprochaient d'avoir travaillé à un ouvrage hérétique, ajoutant que la mort subite qui le frappa, pendant qu'il en était occupé, était un juste châtiment du ciel. Jean XXI laissa un grand nombre d'écrits sur des sujets de médecine et de philosophie, qui ont, la plupart, été imprimés sous le nom de Pierre l'Espagnol, *Petrus Hispanus*. Aux premiers appartiennent les suivants, qui ne sont pas sans intérêt pour la connaissance de l'histoire de la médecine au moyen âge : *Commentaria in Isaacum medicum ; de Diætis universalibus et particularibus, et de urinis ; Thesaurus pauperum, seu de medendis humani corporis membris ; de Medenda Podagra ; de Oculis et de formatione hominis*, etc.

(1) VIII, 132.

Parmi les derniers, le plus important est celui qui est intitulé *Summulæ logicales*, qui fut longtemps en usage dans les écoles et obtint un grand nombre de commentaires. Son volume de lettres, *Epistolarum volumen*, et ses *Sermons* se trouvent dans diverses bibliothèques.

Cf. Bernard, Guido et Amalric Anger, dans Muratori, III, 1, 606 ; III, 2, 427 ; Pagi, III, 433 ; Bower, VIII, 177 ; Eggs, *Pontificium doctum*, p. 498 sq.

BRISCHARD.

JEAN XXII. Le Saint-Siége fut vacant pendant deux ans après la mort de Clément V (1314), les cardinaux italiens et français ne parvenant point à s'entendre dans l'élection de son successeur, par cela même que les Français ne voulaient nommer qu'un cardinal de leur nation, qui résiderait à Avignon. Enfin, après avoir longtemps discuté sur le lieu où ils s'assembleraient, tous les cardinaux se rendirent à Lyon, sur l'invitation de Philippe, comte de Poitiers, frère et successeur de Louis X. Là, pour hâter le résultat de leur vote, le roi les enferma dans un couvent. Ils finirent par s'entendre et élurent le cardinal *Jacques d'Euse*, de Cahors. Le nouveau Pape était de basse extraction (c'était le fils d'un cabaretier ou d'un cordonnier); mais, grâce à son mérite, il était parvenu à être chancelier du roi Robert de Sicile, et, successivement, évêque de Fréjus, d'Avignon, de Porto, et avait été créé cardinal par Clément V. Les historiens Ciaconius et Palatius s'appuient sur le vieux Florentin Villani et sur Henri de Rebdorf pour prétendre que le cardinal d'Euse ré-

pondit aux cardinaux, toujours incertains au bout d'un conclave de 40 jours, et qui lui demandaient de leur désigner un Pape, en se nommant lui-même. Ce récit manque de toute vraisemblance; ce qui résulte non-seulement de ce que l'élu, qui prit le nom de Jean XXII, proclama, dans son encyclique au monde chrétien, qu'il avait refusé pendant assez longtemps l'élection unanime dont il avait été l'objet, mais encore de ce que ses nombreux adversaires, qui l'accusaient de toutes manières, ne firent pas la moindre allusion à une circonstance qui cependant pouvait soulever tant d'objections. Il est également invraisemblable, quoiqu'à un moindre degré, que Jean XXII, avant son élection, ait promis par serment aux chefs du parti italien, pour les gagner, de ne jamais monter à cheval ou à mulet que pour se rendre à Rome et que, pour ne pas manquer à son serment, après son couronnement, il se rendit à Avignon par eau, et ne quitta jamais, pendant les dix-huit années de son règne, son palais que lorsqu'il allait visiter la cathédrale, qui y était contiguë.

Dès le 5 décembre 1316, jour de son couronnement à Lyon, Jean, plus dévoué encore que son prédécesseur aux intérêts de la France, écrivit aux deux venger, soutint Galéazzo, duc de Milan, que le Pape avait excommunié, ainsi que les autres Gibelins d'Italie, si bien que la plupart des villes de la Marche d'Ancône se séparèrent du Saint-Siége.

A la suite d'un sévère monitoire du Pape, Louis, qui avait vigoureusement protesté, à la diète de Nurenberg, contre le droit que s'arrogeait le Pape d'examiner et d'approuver son élection, en appela à un concile universel. Le délai fixé par le Pape, et dans l'intervalle duquel il devait renoncer à l'administration de l'empire, étant écoulé, Jean XXII le frappa d'excommunication, et quelques mois plus tard défendit à tous les sujets de l'empire de lui obéir en qualité de roi. Louis en appela de nouveau à un concile universel, et profita des forces qu'offrait l'opposition de son temps pour combattre son adversaire, même par les armes de la science. Son parti fut défendu par les savants Marsile de Padoue, Jean de Jandun, Guillaume d'Occam et quelques autres docteurs, qui non-seulement contestèrent de la manière la plus exagérée la puissance du Pape dans les choses temporelles, mais attaquèrent plus ou moins la hiérarchie elle-même dans ses racines, tandis que, de l'autre côté, Augustin Triumphus et Alvare Pélage défendaient avec non moins de partialité le droit du Pape.

[redacted]

dataire à cet acte solennel. Jean XXII, irrité de cette présomptueuse requête, prononça pour la troisième fois l'anathème contre Louis et le déclara indigne et destitué de toutes ses dignités comme hérétique et fauteur d'hérésies. Accueilli à Rome par les cris du peuple, accompagné par le bas et le haut clergé, qui ne s'inquiétait pas de l'interdit que le légat du Pape avait jeté sur la ville, Louis se fit couronner en même temps que sa femme par quelques Romains de haut parage. Puis Jean XXII, contre lequel on articula devant le peuple assemblé une foule de griefs, fut privé de sa dignité et livré aux autorités, qui devaient le punir conformément aux lois, dès qu'elles pourraient se saisir de sa personne, comme hérétique patent et rebelle à son maître légitime. A sa place on élut le Frère Minime Pietre Rainalducci, nommé habituellement *Pierre de Corbière*, de son lieu de naissance, aux cris de joie du peuple assemblé. L'antipape, qui prit le nom de Nicolas V, créa, deux jours plus tard, un certain nombre de cardinaux, couronna l'empereur et excommunia Jean XXII. Mais les circonstances changèrent bientôt de face pour l'empereur et sa créature, l'antipape. Manquant d'argent d'une part et pressé de l'autre par Robert, roi de Naples, Louis, après un assez long séjour à Rome, fut obligé de quitter la ville, maudit et lapidé par le peuple qui l'avait acclamé, et qui non-seulement brûla publiquement les lettres de grâce et de franchise de l'empereur et de Nicolas V, mais tira même les cadavres des Allemands de leur sépulture, les traîna à travers les rues et les jeta dans le Tibre. A Pise, qui en eut bientôt assez de l'empereur, Louis abandonna son Pape, qui, après avoir encore une fois excommunié Jean, alla se cacher dans un château-fort des Apennins, d'où il finit par être arraché, ramené à Pise et réduit à se soumettre au Pape, qui le traita avec convenance, mais le fit soigneusement garder dans une des chambres du palais des Papes à Avignon jusqu'au moment de sa mort, survenue en septembre 1333. Louis, qui se rendait en Allemagne, apprit à Trente, en 1330, le décès de Frédéric. Voulant échapper aux conséquences de l'interdit, il ouvrit des négociations avec le Pape, qui, malgré le caractère humble et soumis des propositions qu'on lui adressa, les rejeta et prolongea ainsi le conflit jusqu'à sa mort (1).

Un conflit moins grave que le précédent, mais qui ne fut pas sans influence même sur celui-ci, fut celui qu'il eut avec les Frères spirituels ou du Libre Esprit (2); secte de Franciscains qui non-seulement prétendaient que la règle de leur ordre leur imposait la pauvreté la plus rigoureuse, mais soutenaient encore des opinions qui avaient une grande ressemblance avec celles des Vaudois et des autres hérétiques. Comme ils persévéraient dans leurs doctrines avec un invincible entêtement, le Pape les fit poursuivre : les uns furent mis à mort, les autres condamnés à une prison perpétuelle, si bien qu'en peu de temps la secte fut presque entièrement éteinte. Un troisième conflit, analogue au précédent, fut celui des Béguines (3) ou des Fraticelles (4), qui, s'appuyant sur une constitution de Nicolas III, prétendaient que ni le Christ ni les Apôtres n'avaient possédé la moindre propriété. Jean XXII publia contre eux une bulle qui rejetait leur doctrine, et défendait sous les peines les plus sévères toute publication de leurs erreurs.

(1) *Voir* Olenschlager, *Hist. polit. de l'empire rom. dans la première moitié du quatorzième siècle*, 1755. Schmidt, *Hist. des Allem.*, Ulm, 1786, III, 52.

(2) *Voy.* Frères du Libre Esprit.

(3) *Voy.* Béguines.

(4) *Voy.* Fraticelles.

Jean promulgua de même une ordonnance très-sévère contre l'étude et la pratique de la magie; ce document a de l'intérêt, parce qu'il fait connaître l'esprit, les croyances et les habitudes du siècle à ce sujet.

Enfin Jean XXII fut impliqué dans une controverse d'un caractère tout particulier, durant les deux dernières années de sa vie.

Il avait enseigné, dans deux sermons, que jusqu'au jour de la résurrection les âmes ne verront point la face de Dieu, et que les bienheureux n'ont en attendant que la vision de l'humanité du Christ (1). Cette doctrine, qui ne semblait pas pouvoir se concilier avec celle de l'invocation des saints, excita une grande agitation et provoqua la réfutation de plusieurs théologiens. L'université de Paris, qui traita la question en présence du roi, déclara la doctrine de Jean XXII erronée, et Guillaume d'Occam et d'autres l'exploitèrent hautement afin de faire passer le Pape pour hérétique. Le roi de France ayant vivement sollicité le Pape de revenir sur son erreur, Jean répondit d'une manière évasive; toutefois, peu de temps avant sa mort il rétracta complétement son opinion.

Jean, qui mourut le 4 décembre 1334, à l'âge de quatre-vingt-onze ans, laissa 25 millions de florins d'or dans son trésor. Il avait eu recours à divers moyens pour accumuler ces richesses, tels que les annates, les provisions, les réservations, le partage des grands diocèses, etc. Les uns ont accusé le Pape d'avarice; les autres n'ont vu dans cette accumulation d'argent que l'intention qu'il avait de pourvoir à une nouvelle croisade pour la conquête de la Terre-Sainte. Du moins avait-il déjà gagné à ce projet les rois de France, d'Aragon, de Sicile, de Hongrie.

(1) Cf. Marmiens, *Disp.*, l. I, c. 2, *de Beatitudine;* l. IV, c. 14, *de Rom. Pont.*

Jean XXII était un véritable ami de la science, un protecteur zélé des savants; il canonisa S. Thomas d'Aquin, écrivit beaucoup d'ouvrages, entre autres un traité sur le *Mépris du monde*, un autre sur la *Transmutation des métaux*. Quelques-uns de ses sermons sur la sainte Vierge et ses sermons sur la vision béatifique sont encore en manuscrit dans les bibliothèques. On peut voir l'article EXTRAVAGANTES sur les constitutions qu'il ajouta au *Corpus Juris canonici*.

Cf. Fabricius, IV, 45. Sept *Vies* de ce Pape se trouvent dans Baluze, *Vitæ Pap. Avenion.*, I, 113. Cf. *Vit.* 686 sq.; Muratori, III, 1, 679; III, 2, 470; Ciaconius, II, 389 sq.; Palatius, III, 211 sq.; Eggs, *Pont. doct.*, 523 sq.

BRISCHAR.

JEAN XXIII. *Balthazar Cossa* fut élu le 17 mai 1410 pour succéder à Alexandre V sur le siége apostolique. C'était un homme d'esprit, de talent et de savoir, mais de mœurs équivoques. Il descendait d'une ancienne famille noble de Naples, avait étudié le droit canon et le droit civil à Bologne, et s'était ensuite rendu à Rome, dans la pensée de devenir un jour Pape; du moins Platina raconte qu'il répondit à ses amis, qui lui demandaient où il allait: « A la Papauté. » En 1402 le Pape Boniface XI, son compatriote, le créa cardinal. Nommé légat de la province flaminienne, il reprit sur Jean Galéazzo, duc de Milan, Bologne, occupé par ce dernier, en fit sa résidence, et exerça de là tout autour une autorité forte et rigoureuse. Au concile de Pise il contribua activement à l'élection d'Alexandre V, dont il connaissait l'érudition, la piété et le peu de capacité gouvernementale. En effet il sut maîtriser le faible Alexandre et s'emparer de tout le pouvoir. On l'accusa au concile de

Constance d'avoir empoisonné le Pape, son ami et son protecteur. Après la mort d'Alexandre V, au rapport de son secrétaire Théodoric de Niem, non-seulement il eut recours aux menaces de violence, mais à la corruption, pour se faire élire par les cardinaux. Monté sur le siége pontifical, il publia une encyclique dans laquelle il déclara nuls les décrets des deux antipapes Grégoire XII et Benoît XIII, et confirma les ordonnances d'Alexandre V et du concile de Pise, à l'exception de la bulle d'Alexandre sur les moines mendiants, qu'il révoqua, parce qu'elle avait excité le mécontentement du clergé séculier, surtout en France, peut-être dans l'espoir de faire aimer davantage son pontificat. Comme la prodigalité de ses prédécesseurs avait complétement épuisé le trésor pontifical, il envoya le cardinal de Pise en France pour recueillir la dîme de tous les bénéfices, les revenus des bénéfices vacants et l'héritage des ecclésiastiques défunts. Cependant l'université et le parlement de Paris s'opposèrent à ces exigences, et permirent uniquement au clergé de faire un don volontaire au Pape pour le soutenir contre Ladislas, roi de Naples, protecteur de Grégoire XII. Jean XXIII, qui, au bout d'un an, s'était rendu de Bologne à Rome, ordonna une expédition contre Ladislas, auquel il opposa un rival dans la personne de Louis, duc d'Anjou. Ladislas, ayant perdu une bataille, étant frappé d'excommunication, menacé d'une croisade générale prêchée contre lui, conclut la paix avec Jean XXIII, bien résolu d'ailleurs à profiter de la première occasion pour la rompre. A peine Jean, qui dans l'intervalle avait présidé un concile dans lequel la doctrine de Wiclef avait été condamnée, eut-il renvoyé ses troupes que Ladislas fondit sur lui et l'obligea de s'enfuir à Bologne. De là le Pape envoya des légats à l'empereur d'Allemagne, Sigismond, à l'élection duquel il avait beaucoup contribué, pour implorer son secours et s'entendre avec lui sur le lieu et le temps les plus favorables à la convocation d'un concile universel. Sigismond se rencontra avec Jean à Plaisance et n'obtint qu'avec peine que le Pape consentît à la tenue du concile à Constance. Délivré par la mort subite de Ladislas de son plus dangereux adversaire, il fut difficilement déterminé par ses cardinaux à se rendre en personne à Constance, où il prévoyait qu'il serait entièrement livré aux mains de l'empereur. Arrivé à Constance, il se déclara prêt d'abord à abdiquer la Papauté ; mais, bientôt après, revenant sur ces premières résolutions, il s'enfuit de Constance et se rendit à Schaffhouse, puis à Laufenberg, et enfin à Fribourg en Brisgau, en se plaçant sous la protection de Frédéric, duc d'Autriche. Cependant il finit par être arrêté, conduit et gardé à Rudolfszell. Le concile le déclara, ainsi que les deux antipapes, privé de la dignité pontificale, qu'il avait exercée pendant cinq ans, le livra au duc de Bavière et au comte palatin du Rhin, qui, suivant Platina, le retint prisonnier à Heidelberg, selon Maucler à Mannheim (1).

En 1419 il parvint à s'échapper de sa prison, en rachetant sa liberté, suivant la tradition, au prix de 30,000 florins d'or. En juin 1419 il parut, à la grande satisfaction de Martin V, à la cour pontificale de Florence, se jeta aux pieds du Pape, reconnut en lui le véritable vicaire de Jésus-Christ sur la terre, et ratifia tous les décrets du concile de Constance qui le concernaient. Martin V le nomma cardinal-évêque de Tusculum, doyen du sacré collége, et lui accorda des marques d'honneur qui devaient le distinguer de tous ses collègues du sacré collége.

(1) *Voy.* CONSTANCE (concile de).

Cependant Jean mourut de chagrin dès le mois de décembre de la même année; d'autres disent qu'il fut empoisonné à Florence, où son ami Cosme de Médicis (1), qu'il avait libéralement soutenu durant son pontificat, lui fit élever un magnifique tombeau dans la célèbre chapelle de Saint-Jean-Baptiste.

Outre un poëme de Jean XXIII, intitulé *de Varietate fortunæ*, qu'il composa dans sa captivité, et quelques *Épigrammes*, nous possédons un grand nombre de *lettres* et de *bulles* de ce Pape.

Cf. Fabricius, IV, 45; Théodoric de Niem, *Vita Joannis XXIII*, dans le Ier vol. des *Script. rer. Germ.*, publié par Meibom. Deux *Vies* dans Muratori, III, 2, 846; Pagi, IV, 370; Eggs, *Pontif. doct.*, 585; Ciaconius, II, 785; Palatius, III, 475.

BRISCHAR.

JEAN PETIT naquit à Hesdin, en Artois, se fit Cordelier, devint docteur et professeur de théologie à Paris, et se rendit fameux par l'indigne apologie du meurtre du duc d'Orléans, frère du roi de France, exécuté par les ordres du duc de Bourgogne. Il prononça cette *justification* le 8 mars 1408, dans la grande salle de l'hôtel Saint-Paul, et chercha à y démontrer qu'il [redacted]

dans sa quinzième session, que la doctrine du meurtre des tyrans qu'il renfermait était hérétique, et que les défenseurs opiniâtres de cette doctrine devaient être punis comme hérétiques, conformément aux canons. Jean Petit, chassé de l'université, mourut à Hesdin le 15 juillet 1411.

Voir Dupin, *Bibl. eccles.*, t. XII, p. 85, 144; D. Schmidt, *Histoire de France*, t. II, p. 210, Hamb., 1840; Schröckh, *Hist. de l'Égl.*, t. XXXIV, p. 11. On trouve aussi le plaidoyer de J. Petit dans la dernière édition des *Œuvres* de Gerson.

JEAN PHILOPONUS. *Voyez* CONONITES.

JEAN SANS TERRE, roi d'Angleterre (1199-1216), le plus jeune des fils d'Henri II, fondateur de la dynastie d'Anjou ou des Plantagenets. Tandis que les historiens sont rarement d'accord dans leurs jugements sur le caractère des princes, tous les auteurs, anciens et modernes, catholiques et protestants, sont unanimes pour flétrir la perversité de Jean. Il se révolta contre son père, chercha à détrôner son frère, Richard Cœur-de-Lion, tua de sa main son propre neveu, Arthur de Bretagne, et emprisonna pendant toute sa vie sa nièce Éléonore pour établir ou du moins [redacted]

et les nobles en possession de leurs droits traditionnels, sans diminuer les priviléges légitimes de la couronne. Mais, en faisant dépendre désormais les contributions de guerre du consentement des grands vassaux, la Charte posait le fondement de la véritable constitution anglaise, que le concours de nombreuses circonstances devait rendre de plus en plus libérale.

Depuis longtemps la conduite inique de Jean avait obligé le Pape Innocent III à prononcer l'anathème contre lui et à offrir à Philippe-Auguste la couronne d'Angleterre. L'entière soumission de Jean aux conditions que lui firent les légats du Pape put seule empêcher, en 1213, le détrônement du tyran, qui se reconnut vassal du Pape. Voulant plus tard profiter de la force que lui donnait sa soumission au Saint-Siége pour satisfaire la haine qu'il portait aux barons, et faisant à ses propres sujets une guerre d'extermination à la tête d'une armée formée du rebut de tous les pays, les Anglais opposèrent de nouveau le roi de France au roi d'Angleterre, et Jean, au moment où il courait le danger de voir sa dynastie détrônée, mourut assez à temps pour ne pas entraîner son fils Henri, âgé de dix ans, dans sa perte définitive (1216). Il mourut chargé de la malédiction des siens, souillé du meurtre de cent quatre-vingt-quatre enfants et de toutes les infamies qu'engendrent la débauche, l'ivrognerie et la cruauté, capable, au dire de ses sujets, d'empester l'enfer même, comme il avait infecté l'Angleterre.

Anglia sicut adhuc sordet fœtore Johannis,
Sordida fœdatur fœdante Johanne gehenna.

HÖFLER.

JEAN (SCOLASTIQUE), ainsi nommé parce qu'il avait été avocat, et qu'il ne faut pas confondre avec Jean Climaque, également surnommé Scolastique, était prêtre à Antioche, d'où lui vint aussi le nom Jean d'Antioche. Plus tard il devint apocrisiaire de l'Église de Constantinople. Ce ne fut peut-être pas sans l'influence de Jean, ardent adversaire des Sévériens, qui soutenaient la corruptibilité du corps du Christ, qu'en 563 l'empereur Justinien promulgua le décret très-favorable aux *aphthartodocètes* (1), dont l'erreur, quoique monophysite, était opposée à celle des Sévériens. Le patriarche de Constantinople, Eutychius, qui ne voulut pas se soumettre à ce décret, fut obligé de s'exiler. Jean (III) monta alors sur le trône patriarcal vacant (564) et y demeura jusqu'à sa mort (31 août 577).

Jean est célèbre par son recueil de canons dit *Concordia Canonum* (2).

Il abandonna la méthode chronologique suivie jusqu'alors dans ces sortes de recueils, et divisa son sujet, d'après la nature des matières, en 50 titres, *similia similibus copulantes et par pari capiti connectentes. Vid. Præf.* in 50 tit. Ce recueil contient 85 canons des Apôtres, 20 canons du 1er concile de Nicée, 25 d'Ancyre, 14 de Néo-Césarée, 21 de Sardique, 20 de Gangres, 25 d'Antioche, 69 de Laodicée, 6 de Constantinople, 7 d'Éphèse, 27 de Chalcédoine, puis 68 canons tirés des trois Lettres canoniques de S. Basile. Justinien donna à ce recueil une autorité légale par la novelle 141. En outre Jean publia directement beaucoup de lois ecclésiastiques. On croit généralement que Jean composa, sous le titre de *Nomocanon*, un second recueil, dans lequel il rangea, sous ses 50 titres, les lois ecclésiastiques tirées des novelles, des pandectes et du code des empereurs, pour montrer l'harmonie des lois impériales et des canons ecclésiastiques. Cependant Helfert prétend que le *Nomocanon* est d'un autre auteur (3).

(1) *Voy.* APHTHARTODOCÈTES.
(2) *Voy.* CONCORDE DES CANONS.
(3) *Voy.* CANONS (recueil de).

Cf., sur Jean et ses travaux, Guill. Voelli et Justelli, *Bibl. Juris can. vet.*, t. II, 499-660, Lutet. Paris., 1661 ; — *Cyprii Chronicon Eccl. Græcæ*, 1679 ; — Assemani, *Bibl. Juris Orient. civ. et canon. Rom.* ; — *Fabricii Bibl. Græca*, t. XI, p. 100 ; — Schröckh, *Hist. de l'Égl.*, t. XVII, p. 379-381.

XAVIER SCHMIDT.

JEAN SCOT, évêque des Vendes. *Voy.* GOTTSCHALK, prince vende.

JEAN SCOT ÉRIGÈNE. *Voy.* SCOT.

JEAN DE TURRÉCRÉMATA (*Torquémada*), Dominicain, naquit à Valladolid, suivant d'autres à Turrécrémata, d'une noble famille. Son père, Alvarès Fernandez, fit soigneusement élever ce fils, qui paraissait bien doué de la nature, et dont la pieuse vocation se prononça de bonne heure. Il entra dans l'ordre des Frères prêcheurs de Saint-Dominique et prit l'habit au couvent de Saint-Paul de Valladolid. Après avoir achevé ses études littéraires et philosophiques, il montra un goût prononcé pour la sainte Écriture et le droit canon. Son intelligence était vive, son application rare ; l'étude l'absorbait au point de lui faire tout oublier. La science lui paraissait l'unique trésor assuré dans cette vie, la sagesse acquise par l'étude pouvant seule, disait-il, dédommager l'homme de la brièveté de ses jours par la vue et le goût anticipés d'une vie immortelle. Sa philosophie achevée, Jean fit sa théologie à Paris et y acquit rapidement le grade de maître ès arts. Revenu en Espagne, il fut nommé prieur de son ordre, d'abord à Valladolid, puis à Tolède. Il déploya dans ses fonctions une activité extraordinaire et fit preuve en toutes circonstances d'un courage intrépide et inébranlable. Sa réputation grandit avec les services qu'il rendait à l'Église ; elle dépassa bientôt les monts, si bien que le Pape Eugène IV l'appela à Rome en qualité de maître du sacré palais. Il reconnut en outre l'érudition prodigieuse du savant Dominicain en l'envoyant, avec d'autres grands théologiens, au concile de Bâle qui allait s'ouvrir. Jean, qui avait déjà assisté à celui de Constance, manifesta son zèle pour la cause d'Eugène en le défendant contre les prétentions des Bâlois schismatiques. Le concile, à la suite des empiétements des Pères qui, de concert avec plusieurs princes, travaillaient à la déposition d'Eugène, ayant été transféré à Ferrare, puis à Florence, Turrécrémata fut un des plus courageux défenseurs des droits du Pape contre les partisans de l'omnipotence d'un concile universel. Opposé aux hommes les plus éminents de son temps, le légat du Pape avait une mission difficile à soutenir ; il la remplit de la manière la plus rigoureuse, tenant constamment en main les armes les plus tranchantes de l'érudition scolastique. Jean développa dans son *Apologie d'Eugène IV* ses principes, diamétralement opposés à ceux de Bâle, sur les rapports du Pape avec le concile. D'après ces principes, le célèbre canon de Constance relatif à la supériorité d'un concile universel sur le Pape est sans valeur quant à son origine historique ; car, dit Turrécrémata (1), un concile ne peut être considéré comme légitime que lorsqu'il a été convoqué par un Pape certain et incontestable. Or deux obédiences opposées contestaient la légitimité du Pape Jean XXIII, qui convoqua le concile de Constance ; donc le concile, dès son origine et dans son origine, n'était pas légitime, et c'est précisément dans cette période de son existence que fut décrété le fatal et néfaste canon de la prééminence du concile, et, par conséquent, ce canon n'est dogmatiquement pas obligatoire. Quand on parle du con-

(1) Hardouin, t. IX, p. 1237 sq.

cile de Constance comme d'un concile véritablement œcuménique, confirmé par le Pape Martin, on entend parler non du concile au temps du schisme, alors que l'obédience de Jean XXIII seul promulguait ce décret, mais du temps où toutes les obédiences s'unirent dans l'unité de l'Église et où le concile fut réellement complet. Turrécrémata démontre ensuite, par des motifs intrinsèques, la nullité du décret de Constance. L'autorité du Pape consiste non-seulement dans le droit de convoquer un concile universel, mais dans celui de donner aux Pères réunis le pouvoir de décider et de conclure. Le Pape, il est vrai, se soumet lui-même aux canons et veille à leur exécution; mais un concile universel ne décrète ces canons que *sous l'autorité du Pape;* c'est dans ce sens que le Pape s'appelle, en tant que prince de l'Église, le législateur de l'Église. La désignation seule de *Chef de l'Église* implique cette prérogative du Pape; le chef est la condition indispensable de la manifestation vivante des membres.

Turrécrémata combat de même la seconde prétention contenue dans le décret de Constance, savoir que la puissance d'un concile universel est une puissance émanant *immédiatement* du Christ. Cette assertion est *dogmatiquement* indémontrable; il est dogmatiquement certain, au contraire, qu'un Pape canoniquement élu possède l'autorité suprême dans l'Église de Dieu; donc on ne peut prétendre qu'un concile universel reçoive, sans la médiation du Pape, *non mediante Papa*, immédiatement du Christ, son autorité régulatrice et motrice, *potestas regitiva et motiva*, etc.

En 1439 Jean fut créé cardinal-prêtre; il continua à porter le costume, à observer ponctuellement la règle de son ordre, règle qu'il tenait à voir rigoureusement observée par ses confrères. Il était chagrin toutes les fois qu'il apercevait des Dominicains à la cour du Pape; ce n'était pas, disait-il, la place des moines.

Le nombre des écrits laissés par lui est considérable. Il composa, entre autres livres, des *Commentaires sur le Décret de Gratien,* Venise, 1578, 5 t.; un traité sur *l'Église et l'Autorité du Pape,* Venise, 1562, in-fol.; un traité *sur le Corps de J.-C.*, *contre les Bohémes;* l'*Exposition de la Règle de S. Benoît;* une *Explication des Psaumes,* dédiée à Pie II, Mayence, 1474, in-fol.; d'autres écrits: *de Pœnitentia, de Concilio Florentino, de Consecratione, de Conciliis, de Conceptione Domini, de Aqua lustrali, de Unitate Græcorum, de Sacramentis, etc., etc.*

Turrécrémata combattit aussi plusieurs propositions de Tostat. Il mourut en 1468, à l'âge de quatre-vingts ans, et laissa la réputation d'un théologien aussi sagace que rigoureux et d'un habile canoniste. Turrécrémata mérita la reconnaissance de la postérité par diverses fondations pieuses, et, entre autres, par celle d'une société religieuse en l'honneur de l'Annonciation de la sainte Vierge, ayant pour but de doter chaque année, à la fête de l'Annonciation, un certain nombre de pauvres jeunes filles romaines, pour faciliter leur mariage.

Voir Ciaconius, *Vitæ et res gestæ Pontif. et card.*, t. II, Romæ.

DUX.

JEAN (VIN DE S.). On nomme ainsi, en Allemagne, le vin qu'on bénit en mémoire de S. Jean l'Évangéliste, et qu'on boit en son honneur, soit dans l'église, le prêtre disant, en offrant le vin : *Bibe ad amorem S. Joannis, in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti. Amen;* soit dans le sein de chaque famille qui a envoyé du vin à l'église pour le faire bénir.

Cette coutume n'est pas très-ancien-

ne, puisqu'il n'en est pas question dans les plus vieux formulaires liturgiques. *Existit ex traditione,* dit Gretser (1).

Ce qui donna lieu à cette coutume, suivant toutes les probabilités, c'est l'antique légende suivant laquelle un idolâtre, nommé Aristomède, donna à S. Jean du vin empoisonné à boire, disant qu'il deviendrait Chrétien si Jean buvait le vin sans en souffrir; Jean le but et s'en trouva bien. L'Église, en bénissant le vin, rappelle cette légende, en exprimant le désir que cette boisson produise des effets salutaires pour le corps et l'âme : *Omnes ex eo gustantes,* dit le Rituel de Passau, *expulso toto genere nociro, infuso suæ benedictionis mysterio, in anima et corpore mereantur misericorditer exhilarari.*

La formule du Rituel de Bamberg exprime le vœu que le buveur soit pénétré de l'amour qui remplissait l'âme de l'apôtre S. Jean. Quant au vin qu'on boit au mariage, *voy.* l'article MARIAGE.

F. X. SCHMID.

JEANNE D'ARC. *Voyez* PUCELLE D'ORLÉANS.

JEANNE (LA PAPESSE). Voici la légende concernant la papesse Jeanne. Une jeune fille de Mayence s'était enfuie avec son amant à Athènes, vers le milieu du neuvième siècle. Elle se nommait Jeanne, et, suivant d'autres récits, Agnès, ou Gilberte, ou Jutta, ou encore Théodora. A Athènes elle prit des habits d'homme et fit ses études avec une grande distinction. Elle se rendit, sous le même déguisement, à Rome, se nomma Jean d'Angleterre (*Johannes Anglicus*), et fit des cours de philosophie avec tant de succès que, après la mort du Pape Léon IV, en 855, elle fut unanimement élevée sur le trône pontifical. Elle y demeura deux ans, cinq mois et quatre jours (suivant d'autres récits, deux ans, un mois et quatre jours). Ses rapports avec son amant l'ayant rendue grosse, sans qu'elle sût exactement le moment de sa délivrance, un jour qu'elle assistait à une procession solennelle qui allait du Vatican à Saint-Jean de Latran, elle accoucha en arrivant, mourut immédiatement après sa délivrance, et fut enterrée au lieu même où elle avait mis au monde un enfant dont il n'est plus question. Depuis lors les Papes, durant ces mêmes processions, évitent les lieux qui ont été témoins de cette abomination. Quant au nom de cette papesse, il ne fut point admis dans le catalogue des Papes.

Tout est tellement fabuleux et fantastique dans cette histoire qu'il semble que le récit seul en suffit pour exciter le sourire de la raison et faire passer outre; mais la raison n'est pas aussi vulgaire qu'on le pense, et le sens commun est aussi rare que l'impartialité. Le goût des choses bizarres et baroques, l'absence de toute saine critique, et la haine de l'Église romaine, ont forgé cette histoire qui prouve qu'on peut faire admettre même les fables les plus insensées. Il y a eu, du dix-septième au dix-huitième siècle, une littérature complète à ce sujet, dans laquelle la question a été débattue dans tous les sens. Les ennemis de l'Église se sont jusqu'à nos jours cramponnés à ce fantôme, qu'ils ont rendu le plus historique possible pour y trouver la justification de leur haine contre la Papauté.

Nous chercherons à démontrer trois points :

1° La légende de la papesse Jeanne ne peut être démontrée comme un fait historique.

2° On peut historiquement démontrer qu'il n'y a jamais eu de papesse Jeanne.

(1) *De Bened.*, l. II, c. 38.

3° Le tout n'est qu'une satire sous une forme historique.

On dit très-sérieusement, quant au fait : il y a des témoignages écrits et des monuments qui confirment l'existence de la papesse Jeanne.

Considérons ces preuves. Le premier historien ancien qui raconte complétement l'affaire est Martin de Pologne, *Martinus Polonus*, Dominicain de Silésie et confesseur à la cour du Pape, qui, d'après Gfrörer (1), écrivit vers 1280, mais qui, d'après Schröckh (2), était mort en 1278. Sans nous arrêter à ce que cet historien dit bien des choses qui, pour d'excellents motifs, ne se trouvent pas dans d'autres historiens ; sans rappeler qu'on a essayé de prouver que l'histoire en question a été faussement attribuée à Martin de Pologne, toujours est-il évident qu'on a de justes motifs de douter lorsqu'un historien du dernier quart du treizième siècle raconte un fait aussi insolite, arrivé au neuvième siècle, et qu'aucun témoin contemporain, pas même du dixième, du onzième ou du douzième siècle, ne le confirme. C'est ce qui a été compris, et c'est pourquoi les avocats de la papesse Jeanne en ont appelé à un témoin du onzième siècle, c'est-à-dire à la chronique de Marianus Scot, qui, à la date de l'année 854, dit brièvement qu'une femme nommée Jeanne succéda au Pape Léon, et gouverna l'Église pendant deux ans, cinq mois et quatre jours. En revanche il est à remarquer qu'aucun manuscrit de ce Scot ne relate ce fait, et qu'on a de forts motifs de soupçonner qu'une interpolation eut lieu rétrospectivement, c'est-à-dire qu'on transporta à des historiens antérieurs ce qu'on avait trouvé dans Martin de Pologne. D'abord, quant à Scot, si jamais ce fait a été cité par lui, il ne dit pas d'où il le tient, et il diffère de Martin dans l'indication des mois. Scot était d'ailleurs un moine, vivant en Allemagne, qui écrivit plus de deux cents ans après le temps de la prétendue papesse.

Il en est de même de Sigebert de Gemblours, chroniqueur du onzième et du douzième siècle (il mourut en 1113). Gfrörer prétend, à l'endroit cité, que l'affaire ne se trouve pas dans les manuscrits de Marianus Scot et de Sigebert ; qu'elle ne se rencontre que dans les plus anciennes éditions imprimées, où on l'a introduite évidemment par haine contre le papisme, comme l'assure Pertz, qui certes n'a pas de prédilection pour la Papauté. Aussi les défenseurs de la fable n'ont pu récuser la gravité des motifs qui infirment ces témoignages du onzième siècle, et ils ont recours à un témoin du neuvième siècle, à savoir à Anastase, prêtre et bibliothécaire de Rome, mort en 886. Anastase a composé une histoire des Papes depuis Pierre jusqu'à Nicolas Ier, Pape de 858 à 867, dans son *Liber pontificalis* (1). Or il y a des manuscrits de ce livre dans lesquels l'histoire de la prétendue Jeanne est racontée à peu près comme dans Martin de Pologne. Mais Fabrotti et Bianchi, les éditeurs d'Anastase, ont démontré que le passage en question a passé de la chronique de Martin de Pologne dans le livre d'Anastase.

On donne encore pour garants de l'histoire Othon de Freysing (vers 1160), son contemporain Radulphe de Flais et Godefroi de Viterbe, vers 1191, dans la chronique desquels se trouvent ces mots : *Papissa Johanna non numeratur*. Mais ces deux chroniqueurs ne prouvent rien, puisqu'ils ne donnent aucun détail, qu'ils ne racontent pas le fait, que leur notice se rapporte à un autre temps, et qu'Othon fait succéder,

(1) *Hist. des Carolingiens franks orientaux et occidentaux*, Fribourg, 1848, t. I, p. 288.

(2) *Hist. de l'Église*, t. XXII, p. 85.

(1) *Voy.* ANASTASE.

dans son catalogue, à Jean VI le Pape Jean VII, surnommé *fœmina*, et cela au commencement du huitième siècle. Gfrörer remarque aussi avec justesse (1) que, « en présence de ce que disent Anastase, Scot et Sigebert, il est conforme à la saine raison de n'admettre les assertions en question qu'autant que Pertz aura communiqué un texte, garanti par la critique, des derniers auteurs nommés, Othon, Rodolphe et Godefroi. »

Mais quand ces textes seraient authentiques, ce qui est fort douteux, il resterait toujours à s'expliquer pourquoi on a parlé pour la première fois au douzième siècle d'un fait qui a dû se passer au neuvième. C'est ce qui restera toujours inexplicable, surtout pour un fait de cette nature.

Enfin on met encore en avant le théologien Étienne de Narbonne, vers 1125, qui parle de la papesse Jeanne comme d'un personnage historique; mais Étienne n'est pas un historien; il n'appuie son opinion que sur des chroniques anciennes, et nous avons vu ce qu'il faut penser de celles-ci.

Ainsi il n'y a pas un auteur qui parle d'une manière pertinente et probante de cette fable, et l'esprit de parti seul des écrivains non catholiques a pu en faire une histoire réelle, comme l'ont tenté, par exemple, Spanheim et Lenfant. Mais il faut ajouter, pour rendre hommage à la vérité, que précisément les auteurs et les historiens protestants les plus éminents, les vrais critiques, tels que Blondel, Leibniz, Gabler, Mosheim, Heumann, Gieseler, Schröckh, Néander et Engelhardt, ont résolûment relégué tout ce récit dans le domaine des fictions ou n'en ont même pas fait mention. Nous ne parlons pas des auteurs catholiques, dont les témoignages sont unanimes depuis le premier jusqu'aux derniers, c'est-à-dire jusqu'à Smets, *Fable de la papesse Jeanne*, Cologne, 1835, et Bianchi Giovini, *Esame degli atti et docum. relat. alla favola della papessa Giovanna*, Milan, 1845.

(1) L. c.

Qu'en est-il des *monuments de l'art* qui doivent témoigner en faveur du fait? On prétend qu'il existe des statues de la papesse. — Est-ce qu'Apollon a existé parce qu'on nous en a conservé des statues? — Diétrich de Niem (1), secrétaire papal vers le commencement du quinzième siècle, dit avoir vu une statue de Jeanne à Rome; mais les savants ne sont pas d'accord à ce sujet. Suivant les uns, c'est tout simplement une idole; suivant les autres, c'est un monument de l'horreur inspirée par ce fait honteux, c'est-à-dire par cette imposture, et qui fut détruit au seizième siècle par ordre du Pape.

On prétend aussi qu'il y eut une statue de la papesse Jeanne à Sienne, que, par ordre de Clément VIII, on aurait transformée en une statue d'homme; on y aurait ajouté l'inscription : ZACHARIE; Alexandre VII l'aurait complétement fait disparaître. Burnet prétend avoir vu sur une place publique de Bologne une statue de ce genre, que d'autres prenaient pour celle de Nicolas IV. Bref, toutes ces statues sont ambiguës; aucune d'elles n'existe plus; elles étaient toutes d'origine récente; elles rappelaient tout au plus la fable qui avait eu cours, et, en somme, elles ne prouvent absolument rien.

Mais on cite un autre monument. On prétend avoir trouvé à Saint-Jean de Latran un fauteuil équivoque dit la *Sella stercoraria* ou *perforata*, une sorte de chaise percée, qu'un Grec du quinzième siècle prétendit se rapporter à la papesse, disant que, pour n'être plus trompé à l'avenir, le plus jeune diacre de Rome était chargé, au moyen de

(1) *Voy.* DIÉTRICH DE NIEM.

cette chaise, de s'assurer du sexe du Pape et de s'écrier : « Nous avons un homme pour seigneur et maître. » Il est évident qu'il y a autant d'inconvenance grossière que de folie dans cette imposture grecque. On trouva en effet une *sella stercoraria* sur laquelle le Pape nouvellement élu s'asseyait pour aller de là se placer sur le siége pontifical ; c'était une cérémonie symbolique, rappelant les paroles du Psaume 112, 7 : *Suscitans a terra inopem et de stercore erigens pauperem*, qui étaient chantées par les électeurs, pour rappeler à l'humilité celui qui était élevé à la plus haute des dignités ecclésiastiques. Au seizième siècle cette cérémonie tomba en désuétude ; on n'en savait rien avant le douzième siècle, et on veut qu'elle se rapporte à un fait du neuvième ! Ainsi les prétendus monuments disparaissent avec les témoignages écrits. Il n'y a par conséquent pas de témoin en faveur de cette histoire, tandis qu'il y en a d'évidents, d'incontestables, d'irréprochables, contre elle.

Jeanne doit avoir été papesse en 855 et avoir occupé le Saint-Siége pendant plus de deux ans. Prudence de Troyes dit : « Léon IV mourut en 855, et eut pour successeur Benoît III. » Le Pape Léon IX (1053) rapporte le bruit incroyable suivant lequel il y avait des eunuques parmi les patriarches de Constantinople. Blondel dit avec raison : « Un Pape n'aurait évidemment point parlé de ce fait s'il y avait jamais eu une papesse Jeanne, car il aurait ainsi soulevé une objection terrible et réveillé une atroce injure. »

Loup, abbé de Ferrières, écrit au Pape Benoît III qu'il avait été député auprès de son *prédécesseur* Léon. Adon, archevêque de Vienne depuis 859, raconte qu'après Léon IV Benoît III devint Pape à la mort de l'empereur Lothaire, et Hincmar, archevêque de Reims, dit, à la date de 866, qu'il fit partir pour Rome ses députés avec les ambassadeurs de l'empereur, qu'en route ils apprirent que Léon IV était mort, et qu'à leur arrivée à Rome ils avaient trouvé Benoît III sur le siége pontifical. C'est là un témoignage auquel on ne peut opposer que des faux-fuyants.

Anastase raconte de même que Benoît III succéda *immédiatement* à Léon IV, mort le 17 juillet 855 ; l'ambassade des Romains envoyés aux empereurs Louis et Lothaire n'arriva qu'en septembre 855 à Pavie, auprès de l'empereur Louis ; Lothaire avait renoncé à l'empire au mois de septembre de la même année, et était mort le 28 septembre 855 au couvent de Prüm, dans le diocèse de Trèves. Enfin en 855 on frappa une monnaie sur laquelle se trouve le nom de l'empereur Lothaire, dont on n'avait pas encore appris la mort, et le monogramme *Ben. Pa.* Ainsi la chronologie ne laisse pas non plus de place à la fable, c'est-à-dire qu'on ne peut trouver de place nulle part pour une papesse Jeanne.

Nous avons donc devant nous une légende connue au douzième siècle, et il s'agit de savoir à quoi elle se rattache. C'est évidemment une satire, et elle doit trouver son explication dans un fait. Baronius explique la chose en disant : « Le Pape Jean VIII (872) se conduisit avec trop de faiblesse à l'égard de Photius, et reçut pour ce motif le surnom de femme. » Bellarmin pense que les Grecs répondirent à la légende romaine d'*une* patriarche de Constantinople par la fable d'une papesse. Gfrörer prétend qu'on fit naître la papesse à Mayence par allusion au Pseudo-Isidore, qui était de cette ville, et qu'on la fit venir de Grèce à Rome pour blâmer l'alliance que Léon IV projetait avec les Byzantins, et que son successeur Benoît II conclut en effet. Gfrörer trouve une histoire analogue à celle de la pa-

pesse dans l'histoire du scélérat Ganilon, de la vie de Charles le Chauve, et il appelle ces deux légendes des jumelles ; il entend par là que les deux légendes de la papesse romaine et du traître frank ont un secret rapport et font tous deux allusion au Pseudo-Isidore. Mais, malgré tout le respect que mérite Gfrörer comme historien, on ne peut nier que son hypothèse, quoique très-ingénieuse, ne soit tout à fait invraisemblable; elle est trop compliquée et ne repose pas sur des faits démontrés. Son opinion n'est pas non plus tout à fait nouvelle. Elle rappelle celle de Baronius, et plus encore l'hypothèse de Blasco, suivant laquelle Jean d'Angleterre, *Joannes Anglicus,* fut le rédacteur des Décrétales pseudo-isidoriennes, et qui applique le ridicule de la papesse Jeanne aux Papes qui ne se sont pas aperçus de l'imposture de ces décrétales. On aurait, pensent-ils tous deux, représenté l'origine trompeuse et énigmatique des décrétales sous la figure d'une papesse ; d'où le vers :

Parce, Pater, Patrum, papissæ pandere partum.

Döderlein dit que c'est l'hypothèse la plus significative et la plus vraisemblable. Mais nous n'y trouvons aucune vraisemblance ; car il n'est pas démontré que ce soit un Jean d'Angleterre,

[redacted]

tes. Combien, voyant que les Papes d'alors étaient les créatures de ces femmes impérieuses, on était près de dire : *Nous* avons des femmes pour Papes ! La malveillance est inventive. La satire profita de l'allégorie ; celle-ci prit une forme historique ; la haine et la malice firent de cette forme un fait réel, qu'on plaça en 855, l'unique moment où on semblait pouvoir l'intercaler. On s'inquiéta peu d'ailleurs de l'exactitude chronologique, pourvu que la malice eût son cours. On ne trouva d'autre Léon et d'autre Benoît, entre lesquels on pût insérer la papesse, que les deux Papes qui se succédèrent en 855, et c'est ainsi qu'on en vint à fixer cette année même comme celle du règne de la prétendue Jeanne. Que si on s'en tient à Jean XII seul comme étant le point de mire de la satire, les interprétateurs se tromperent de cent ans dans leur calcul ; car il fallait, dans ce cas, mettre la satire en 963, année dans laquelle le Pape Jean XII, après sa déposition, fut replacé sur le Saint-Siége par la courtisane Marozia.

Cf. Schröckh, *Hist. de l'Égl.*, t. XXII, p. 75-110 ; Gfrörer, *Hist. des Carolingiens franks orientaux et occidentaux*, t. I, p. 288-293 ; Sirmond, t. II, p. 298 ; Mabill., *de Re diplom.*, p. 436 ; Mansi, t. XII, p. 113 ; Köhler, *Récréa-*

[redacted]

gnes (1) qui environnent Jérusalem et dans cette ville; celle-ci se nommait même Jébus, d'après ses habitants (2), יְבוּסִי ou יְבוּס. Les Jébuséens furent vaincus par Josué, avec les autres nations cananéennes (3); ils continuèrent néanmoins d'exister, notamment à Jérusalem, où, au temps qui s'écoula entre Josué et David, ils furent mêlés aux fils de Juda et de Benjamin (4). Ils n'avaient probablement été chassés que de la ville basse et purent se maintenir dans Sion. David conquit cette forteresse et la nomma la cité de David (5). Il resta toujours des Jébuséens isolés; comme on le voit dans II Rois, 24, 16 (le Jébuséen Aréuna), et III Rois, 9, 20 sq. Même au temps d'Esdras, cette tribu n'était pas encore éteinte (6).

JÉCHONIAS. *Voyez* JOACHIM.

JÉHOVA, יְהֹוָה, Κύριος chez les LXX, *Dominus* dans la Vulgate, est, avec *Élohim*, le nom de Dieu qui paraît le plus souvent dans l'Ancien Testament. Quant à son sens intrinsèque et quant à l'application de ce nom divin, l'essentiel a été dit dans l'article DIEU (7). Nous n'avons à ajouter ici que quelques observations qui ne pouvaient trouver leur place dans l'article cité.

I. Il y a diverses opinions sur l'origine du nom de Jéhova; on l'a, dans les temps modernes, assez généralement cherchée en Égypte, d'où Moïse l'aurait empruntée avec beaucoup d'autres choses. Schiller (8) surtout a fait autorité à cet égard parmi les gens de lettres; il y a bon nombre d'historiens et de théologiens qui prétendent également avoir trouvé chez les Égyptiens un Dieu Ἰαώ, identique avec Jéhova (1). Or le texte principal sur lequel ils fondent cette opinion (2) parle non des Égyptiens, mais des Juifs, qui appellent leur Dieu Ἰαώ. Déjà le philologue Matth. Gesner avait cherché à démontrer, d'après l'écrit d'un certain Démétrius, περὶ ἑρμηνείας (3), que les Égyptiens célébraient solennellement par leurs chants sacrés le nom de Jéhova (4); il fut victorieusement réfuté par Didyme de Turin (5). Cette hypothèse de l'origine égyptienne semble établie plus solidement par l'inscription du temple d'Isis, de Saïs, que Plutarque rapporte (6): Ἐγώ εἰμι πᾶν τὸ γεγονὸς καὶ ὂν καὶ ἐσόμενον, καὶ τὸν ἐμὸν πέπλον οὐδείς πω θνητὸς ἀπεκάλυψεν; « Je suis tout ce qui a été, ce qui est et ce qui sera, et jamais mortel n'a encore soulevé mon voile. » Abstraction faite de l'authenticité de cette inscription, qui n'est nullement démontrée, la ressemblance qu'au premier aspect elle présente avec le sens mosaïque du nom de Jéhova est tout à fait extérieure; elle s'évanouit quand on regarde au fond, car l'inscription égyptienne est absolument panthéiste.

Il en est de l'origine *phénicienne*, que Hartmann (7) et d'autres mettent en avant, comme de l'égyptienne: elle est insoutenable. Le seul témoignage qu'on puisse alléguer est un passage de Porphyre (8), l'ennemi des Chrétiens, qui en réfère à Sanchoniathon pour donner le nom de Ἰαώ comme le nom du Dieu des Juifs, c'est-à-dire qu'il dit précisé-

(1) *Nombres*, 13, 30. *Josué*, 11, 3.
(2) *Josué*, 18, 28. *Juges*, 19, 10. I *Paral.*, 11, 4.
(3) *Josué*, 11, 3; 24, 11.
(4) *Josué*, 15, 63. *Juges*, 1, 21.
(5) II *Rois*, 5, 5-9. I *Paral.*, 12, 4-8.
(6) *Esdras*, 9, 1.
(7) *Voy.* DIEU.
(8) *Mission de Moïse.*

(1) Cf., par exemple, Heeren, *Gött. Anz.*; de 1830. Wegscheider, *Instit.*; § 52, note.
(2) Il est de Diodor. Sic., l. I, c. 94.
(3) Dans Eusèbe, *Præp. Evang.*
(4) Dans les *Comment. Soc. Gott.*, ad ann. 1751, t. I.
(5) *De Pronuntiatione divini nominis quatuor literarum*, Parmæ, 1799.
(6) *De Iside*, § 9.
(7) *Recherches hist. et critiques.*
(8) Dans Théodoret, *Græc. affect. disp.* II, et Eusèbe, *Præpar. Evang.*, I, 6.

ment le contraire de ce qu'on lui prête.

On a aussi cité Macrobe (1) pour soutenir que le nom de Ἰαώ existait dans les mystères des *Grecs* ; Jablonsky a parfaitement prouvé (2) que le texte appartient à un gnostique judaïsant ; les noms de Dieu de l'Ancien Testament étaient pour les gnostiques un sujet habituel de spéculation mystique.

Reste la ressemblance qu'on a voulu trouver entre Jéhova et *Jovis*, Jupiter (3).

Mais cette similitude est insignifiante quand on prononce exactement le mot יהוה, et s'évanouit complétement quand on examine de plus près l'étymologie de *Jovis*. D'après M. Térent. Varron (4), *Jovis* est la forme la plus récente et se prononçait antérieurement *Djovis*, ayant pour racine *div*, *dju*, qui, en sanscrit, signifie briller, éclairer, et, comme substantif, veut dire *cœlum* (cf. le latin *sub dio*). De *div* viennent *deva*, *Deus*, Δεύς, éol. Ζεύς, etc., etc. *Ju-piter* en place de *Dju-piter* est un nom composé signifiant le père du ciel, et le génitif *Jovis* n'a conservé que la première et la plus significative partie du mot. Ainsi toute la ressemblance entre *Jovis* et Jéhova se réduit, en considérant les racines *div* et הוה, à un simple wav.

II. En revanche l'origine *sémitique* du nom de Jéhova est parfaitement établie ; ce nom vient du verbe הָוָה, l'ancienne forme du verbe הָיָה, *être*, d'où se forme régulièrement l'imparfait (et le futur) au *kal* יַהְוֶה, *Jahveh*, *Jahve*, *celui qui est*, celui qui est et existe absolument de et par lui-même. Dès les temps les plus anciens, pour le moins à partir de l'exil, les Juifs, s'appuyant sur le Lévitique, 24, 16 (1), ne prononçaient pas ce nom tel qu'il est écrit ; c'était un mystère pour eux, ἄῤῥητον, dit Philon ; on plaçait au bas des consonnes de יהוה les voyelles du mot אֲדֹנָי (*Adonaï*) (2), Seigneur, d'où le *Dominus* des LXX ; seulement on substituait au kateph-pathach un sch'wa, d'où provenait la ponctuation vulgaire יְהֹוָה, *Jehova*. On prétendit, il est vrai, et surtout les anciens théologiens soutinrent que c'était la prononciation ordinaire et la seule exacte, mais fort à tort. Dans les temps modernes Stier est le seul qui, maintenant cette ancienne *opinion* (3), explique le mot יהוה ainsi : הָוָה=וֶה, הֹוֶה=הוֹ, יְהִי=יְ, c'est-à-dire ὁ ὤν, καὶ ὁ ἦν, καὶ ὁ ἐρχόμενος, celui qui est, qui a été, et qui sera (4). La seule prononciation acceptable, יַהְוֶה, est garantie comme la prononciation primitive par des témoignages positifs ; d'après Théodore (5) les Samaritains prononçaient Ἰαβέ ; ailleurs on trouve Ἰαουέ, Ἰευώ, Ἰαῶ (6).

III. Le nom de Jéhova était connu avant Moïse ; on le nie, il est vrai, et l'on cherche notamment à prouver l'origine plus récente du nom d'après l'Exode, 6, 3 (7). On a prétendu qu'il ne fut connu que du temps de Moïse, que Dieu lui-même le révéla à ce prophète ; c'est ce que soutient encore, dans les derniers temps, Ébrard, dans son traité *l'Age du nom de Jéhova* (8) ;

(1) Saturn., c. 18.

(2) *Pantheon Ægypt.*, II, 6.

(3) De Wette, *Supplém.* Buttmann, *Mythologus*, II, p. 74. Gésénius, dans la 1re édit. du *Lexique*. Bohlen, *Comment. sur la Genèse*. Vatke, *Théol. bibl.*, p. 673.

(4) *De Ling. Lat.*, V, 20.

(1) « Qui blasphemaverit nomen Domini morte moriatur. »

(2) *Voy.* ADONAÏ.

(3) *Gramm. élém. de la langue hébraïque*, p. 327.

(4) *Apocal.*, 1, 4.

(5) *Ad Exod.*, 6.

(6) *Voir* plus haut.

(7) « Et nomen meum *Adonai* non indicavit eis. »

(8) Dans la *Gazette de Théol. hist.* d'Illgen 1849, p. 494-515.

Haneberg est aussi de cet avis (1). Nous renvoyons sur ce sujet à ce que Welte (2) et Kurtz (3) ont dit d'excellent en réfutant Tuch et d'autres.

Cf. Hengstenberg, *Pour servir à l'introd. à l'Ancien Testament*, t. II, p. 204-305; Tuch, *Comm. sur la Genèse*, p. XXXIII; Tholuck, *Mélanges*, I, 377; Staudenmaier, *Dogm. chrét.*, t. II, p. 155-172.

KÖNIG.

JÉHU (יֵהוּא); LXX, Ἰηοῦ.

I. Fils d'Hanani, le prophète, dont l'Écriture dit seulement qu'il prédit à Baasa, roi d'Israël, la ruine de sa postérité (4), et qu'il remplit sa mission sous Asa et Josaphat (5), entre 936 et 888 avant Jésus-Christ. Il écrivit aussi une histoire de Josaphat, qui fut ajoutée aux annales des rois d'Israël (6). C'est par une traduction erronée du texte hébraïque que la Vulgate fait tuer Jéhu par ordre de Baasa (7); l'hébreu entend parler du meurtre de Jéroboam par Baasa.

II. Jéhu, fils de Josaphat, fut roi d'Israël pendant vingt-huit ans (887-856 av. J.-C.). D'abord général au service du roi Joram, d'un caractère vif et impétueux, il fut choisi de Dieu pour réaliser l'arrêt prononcé par la justice divine contre la maison d'Achab. Pendant qu'il assiégeait, au nom de son maître, Ramoth de Galaad, occupé par les Syriens, un disciple des prophètes le sacra par l'ordre d'Élisée. Il partit sans retard, accompagné de quelques soldats de l'armée qu'il avait promptement gagnés à sa cause, devança toute nouvelle, marcha vers Jezraël, où se trouvait Joram blessé, et perça de part en part de sa lance le roi qui, dans son inquiétude, s'était d'abord fait conduire au devant de lui, puis avait fui devant l'élu de Dieu. Le cadavre de Joram, jeté dans le champ de Naboth, annonça à ses sujets le juste jugement de Dieu; mais tous les parents de Joram, Jézabel, Ochozias, roi de Juda, qui était venu voir Joram, furent compris dans sa ruine; toute sa maison fut anéantie, le culte de Baal renversé; ses prêtres furent mis à mort (1).

Toutefois le nouveau roi n'avait pas le véritable esprit d'en haut; il n'était pas rempli de zèle pour la cause de Dieu, d'égoïstes calculs réglaient sa conduite. « Il ne se détourna pas des péchés de Jéroboam, » qui avait éloigné Israël du véritable sanctuaire; le culte du veau d'or eut, après comme avant Jéhu, ses temples à Béthel et à Dan, et le peuple demeura corrompu et idolâtre. Aussi Jéhu n'obtint-il qu'une récompense extérieure de son acte tout extérieur lui-même : sa famille demeura pendant quatre générations sur le trône. Ce fut en somme la dynastie qui régna le plus longtemps et fut la plus puissante en Israël. Du reste le peuple et ses rois se précipitaient de plus en plus vers leur ruine, déjà présagée par les défaites que, dans ses dernières années, Jéhu subit de la part des Syriens, et que les victoires brillantes de son petit-fils et de son arrière-petit-fils ne purent arrêter sur sa pente fatale. Le sang de Jezraël fut vengé sur toute la maison de Jéhu, comme l'avait prédit le prophète Osée, 1, 7.

S. MAYER.

JEPHTÉ (יִפְתָּח, il ouvre; LXX, Ἰεφθαί; Jos. Flav., Ἰεφθής) (2), de Galaad, fils d'une courtisane, eut pour père Galaad. Exclu de l'héritage de sa

(1) *Hist. de la Révél. bibl.*, Ratisb., 1850, p. 179, trad. par I. Goschler, Paris, 1856, 2 vol., t. I, p. 79, 80.

(2) *De ce qui est postérieur à Moïse dans le Pentateuque*, p. 91.

(3) *L'Unité de la Genèse*, p. XXII.

(4) III *Rois*, 16, 1-7.

(5) II *Paral.*, 19, 2, 3.

(6) *Ibid.*, 20, 34.

(7) III *Rois*, 16, 7.

(1) IV *Rois*, 9 et 10.

(2) *Juges*, 11 et 12.

famille par ses frères, Jephté s'enfuit au pays de Tob, où des gens qui n'avaient rien et qui vivaient de brigandages s'assemblèrent autour de lui et le choisirent pour leur chef.

Bientôt son nom devint si célèbre que ses concitoyens de Galaad, vivement pressés par les Ammonites, vinrent trouver celui qu'ils avaient autrefois chassé, pour lui offrir d'être leur prince s'il pouvait les délivrer du joug de leurs ennemis. Jephté, « saisi par l'esprit de Dieu, » après avoir vainement essayé de négocier avec les Ammonites, réunit tous les Israélites d'au delà du Jourdain, et humilia l'ennemi pour un temps assez long. Ephraïm, qui se sentit blessé de n'avoir pas été appelé au secours de ses frères de Galaad, s'éleva contre ceux-ci, éprouva la pesanteur du bras de Jephté et perdit quarante-deux mille hommes en un seul jour (1). Jephté fut juge en Israël pendant six ans.

Le vœu que fit Jephté avant de livrer bataille aux Ammonites, et qu'on a comparé à des événements analogues dans le paganisme (Iphigénie), est célèbre. Jephté avait promis « d'offrir en holocauste au Seigneur la première créature qu'il rencontrerait dans sa maison au retour de sa victoire (2). » S. Augustin, qui a épuisé ce sujet (3), remarque avec raison que Jephté ne put penser qu'à un sacrifice humain, *neque enim est aut fuit consuetudinis ut redeuntibus cum victoria de bello ducibus pecora occurrerent.* Le texte d'ailleurs ne permet pas d'interprétation dans ce sens. D'un autre côté il est aussi évident que l'Ancien Testament défend absolument un pareil sacrifice, qui est « une abomination devant Dieu (4), » contraire au commandement : « Tu ne tueras pas », et ne peut en aucune façon être comparé, comme le fait D. Calmet, au *chérem* de la guerre ou à l'extermination des ennemis idolâtres, ordonnée par Dieu (1). Mais il est aussi facile d'expliquer comment Jephté, malgré la connaissance qu'il avait de l'histoire mosaïque, ce dont il donna des preuves dans ses négociations avec les Ammonites, put en venir à une si fausse interprétation de la loi. Le rude homme de guerre dut se sentir singulièrement relevé à ses propres yeux en se voyant choisi pour être le sauveur de ses frères, lui qu'ils avaient dédaigneusement chassé, et en contemplant tout Galaad réuni sous son drapeau, obéissant à sa parole inspirée ; dans cette situation d'esprit, il voulut de son côté faire au Seigneur une offrande digne de lui et s'assurer ainsi la victoire. Le sacrifice d'une vie humaine, quoiqu'il ne fût pas compté pour beaucoup dans un temps aussi belliqueux que celui des Juges, dut cependant paraître plus précieux aux yeux de Jephté que l'immolation d'un taureau; peut-être aussi l'idée du *chérem* ou l'exemple d'Abraham planait-il devant son esprit. Jephté se sent donc résolu, dans le cas où il sera vainqueur, de sacrifier même l'esclave le plus précieux de sa maison (il n'avait pas de fils). C'était, dit S. Ambroise (2), une dure promesse, *dura promissio*, un vœu irréfléchi, ἀνόητος ἄγαν ἡ ὑπόσχεσις (3), un vœu imprudent, *improspecte voverat* (4), que le diable lui inspira sous l'apparence de la piété et de la religion, *diabolus ei pietatis et religionis specie persuasit* (5). Mais, aux yeux de Dieu, sa foi courageuse et sa disposition au sacrifice eurent plus

(1) *Juges*, 12, 6.
(2) *Ibid.*, 11, 30, 31.
(3) Quæst. 49, *in Judic.*
(4) *Deutér.*, 12, 31 ; 18, 9.

(1) Cf. *Lévitique*, 27, 28, 29.
(2) Ambr., *Off.*, III, 12.
(3) Théodoret, *Quæst.* 20 *in Jud.*
(4) Hieron., *in Jov.*
(5) Chrysost., *Hom.* 10, *in Rom.*

que l'erreur de son acte sacrificium placet, sed rentia (1), et la victoire lui

'nt, la première créa- 'ra, en rentrant dans 'le unique, à laquelle qu'il devait croire e la plus inté- cette vue il fut unlé, sans pour cela cuter son vœu, ni aller des faux-fuyants aux juris- (le targum de ce passage lui t un reproche). Mais il amena la une fille elle-même, après avoir pleuré pendant deux mois sa virginité, à souhaiter d'être offerte en holocauste, « ce qui eut lieu en effet. »

L'antiquité (tous les Pères et tous les Juifs, même Josèphe) (2) est unanime à cet égard. L'opinion suivant laquelle la fille de Jephté aurait été consacrée à la virginité et au service perpétuel du Seigneur dans le sanctuaire, comme l'admettent plusieurs auteurs, tels que Hengstenberg et Déréser, est une interprétation fausse et forcée du texte, qui est clair. Le fait subsiste comme l'erreur singulière d'un homme d'ailleurs éminent et saint, qui trouve sa punition dans sa faute même, et dont le vœu téméraire et inhumain lui fait perdre précisément ce qu'il a de plus cher au monde. Sa volonté demeure droite tandis que son esprit s'égare, et son caractère le range toujours (3) parmi les héros de la foi de l'Ancien Testament, malgré son erreur, *propter bonam fidelemque vitam, in qua eum credendum est esse defunctum* (4).

A côté de cette manière de comprendre l'histoire de Jephté on ne doit pas omettre celle qui a eu cours de très-bonne heure, et qui fait de « l'esprit de Dieu qui se saisit de Jephté » l'auteur et le moteur de ce vœu et de son accomplissement, afin d'imprimer profondément dans l'esprit du peuple juif le sens de la médiation future du Messie par le sacrifice de la vie. Le faux Ambroise, *in Hebr.*, Anselme de Cantorbéry et d'autres pensent que le vœu de Jephté est complétement justifié par là. Abstraction faite de tout le reste, cette analogie avec l'histoire, toute différente d'ailleurs, d'Abraham ne peut nous déterminer, pas plus que S. Augustin et d'autres, à admettre cette explication; tout au plus pouvons-nous voir dans le fait de Jephté le type de la mission du Christ, qui est repoussé par ses frères, et qui néanmoins les délivre, et dans le sacrifice de sa fille (Seila, suivant Philon) l'image de l'abandon de l'Église à la volonté divine dans toutes les persécutions que le monde lui fait souffrir. C'est là l'explication habituelle des Pères (1).

Cf. Tostat, *in Jud.*; Thom. Aq., p. II, 2, quæst. 88; Natalis et Calmet, *Dissert. de Jephté.*

S. MAYER.

JÉRÉMIE (יִרְמְיָה ou יִרְמְיָהוּ, « Dieu jette » — le dard contre l'ennemi, ou *celsitudo Domini* » « Dieu est élevé »; LXX, Ἱερεμίας). Le Prophète Jérémie était de race sacerdotale, de la série des prêtres d'Anathoth près de Jérusalem; son père, Helcias, est peut-être le même (2) que le grand-prêtre Helcias, qui trouva le vieil exemplaire du Pentateuque dans le temple. Ceci arriva dans la 18e année du règne de Josias (623 av. J.-C.), et détermina la se-

(1) Hieron., *in Jerem.*, 8.
(2) V, 7, 10.
(3) *Hébr.*, 11, 32.
(4) August.

(1) S. Chrysost., S. August., etc.
(2) C'est ce que pensent Clément d'Alex., S. Jérôme; Maldonat. Sanctius et les modernes en général sont d'un avis contraire.

conde réforme importante du culte de Jérusalem. Mais déjà depuis cinq ans (dans la 13e année de Josias) le jeune Jérémie avait reçu une mission qui devait renverser toutes les espérances qu'on semblait pouvoir fonder sur l'apparente conversion de la nation. Il avait été sanctifié dès le sein de sa mère et destiné à être Prophète parmi « les nations, » ou les païens et les Judéo-païens (1), à reprendre, pendant une génération et demie, les crimes du siècle par d'inutiles menaces, à leur annoncer l'inévitable ruine de la ville et du temple, et à leur montrer que leur soumission humble et repentante au jugement de Dieu pouvait seule les sauver d'une ruine totale. Jérémie n'accepta pas sans résistance cette mission difficile; mais il l'accomplit de la manière la plus courageuse et la plus sainte. Il fallait, pour agir sur un peuple plongé dans la plus grossière sensualité, que la vie du Prophète fût une prédication pratique; Jérémie renonce donc à toutes les jouissances de la vie (2), à tous les jeux et à tous les divertissements, pour ne trouver de joie que dans l'accomplissement de sa mission (3). Il se retire du milieu du monde, se prive du bonheur de la famille, qui a tant d'attraits pour les Hébreux; il ne se marie pas (4); il s'applique assidûment à la prière (5). C'est dans la prière que son cœur, naturellement tendre, trouve sa force, et c'est ainsi qu'il devient « comme une ville forte, une colonne de fer et un mur d'airain » contre le mal (6).

Il devait nécessairement rencontrer dans la réalisation de son œuvre la plus vive opposition. Des prêtres profondément corrompus devaient haïr le prédicateur de la pénitence; maîtres du sanctuaire et fiers de leur origine sacerdotale, ils ne manquaient pas de motifs pour présenter aux yeux du peuple les menaces du Prophète comme autant d'outrages faits à la ville sainte, comme autant de blasphèmes contre les éternelles promesses de Jéhova. De faux prophètes, qui parlaient dans l'esprit de cette foi illusoire, fortifiaient la nation abusée dans l'espoir d'un secours, qui, disaient-ils, ne pouvait manquer aux élus de Dieu. Aussi toute la vie de Jérémie fut-elle une chaîne non interrompue de souffrances, jusqu'à la torture et jusqu'à la mort. Tous les malheurs qui l'accablèrent lui furent prédits en même temps que les consolations que Dieu lui réservait (1). On peut, en somme, facilement recueillir les détails de cette vie active et féconde du Prophète dans son livre, en le comparant aux livres des Rois et aux Paralipomènes, quoiqu'on n'y trouve pas une suite chronologique exacte des faits.

L'activité de Jérémie, qui prophétisa pendant 19 ans sous Josias (628-610), ne fut pas marquée par des événements particuliers, la piété de ce roi ayant tenu en bride la haine des ennemis du Prophète. Les premiers chapitres du livre de Jérémie appartenant sans aucun doute à cette époque, il faudrait rapporter à cette même période l'inimitié de ses concitoyens d'Anathoth (2), qui menacèrent sa vie et qui déterminèrent peut-être son émigration définitive à Jérusalem. Lorsque la perte de la bataille de Mageddo et la mort de Josias eurent dissipé le dernier espoir des Juifs, Jérémie exhala sa douleur dans une *Lamentation* qui

(1) *Jérém.*, 1, 5.
(2) 15, 17, 18.
(3) 15, 16.
(4) 16, 1, 2. *Virgo Propheta*, Hier.
(5) 7, 16; 11, 14; 14, 11. II *Mach.*, 45, 14. Qui multum orat pro populo et universa sancta civitate.
(6) 1, 18.

(1) 1, 17-19.
(2) 11, 21.

fut, pendant longtemps, chantée par le peuple (1). Durant les trois mois du règne de Joachaz, Jérémie eut à réprouver le luxe qui régnait dans la maison royale, malgré le deuil général (2). Au commencement du règne de Joakim, qui dura 11 ans, de 610 à 599, le Prophète fut sérieusement menacé : on se serait volontiers débarrassé de cet incommode censeur, comme on l'avait fait de son contemporain le prophète Urie, qui avait été obligé de se réfugier en Égypte (3) ; mais le juste Ahicam, fils de Saphan, le sauva des mains du peuple. — La quatrième année du règne de Joakim fut remarquable par l'invasion de l'armée babylonienne sous la conduite de Nabuchodonosor, l'exécuteur prédestiné des arrêts de Dieu. Jérémie, annonçant la mission providentielle de ce conquérant, reçut de Dieu l'ordre de prendre la coupe du vin de sa fureur et d'en faire boire à tous les peuples que devait atteindre sa justice, et avant tous à l'Égypte, sur qui la politique de Jérusalem fondait tout son espoir (4). Nabuchodonosor, en effet, après avoir anéanti la puissance égyptienne, la même année, près de Carchémise (5), pénétra en Judée et la ravagea. Jérémie voulut encore encourager les Juifs en leur montrant dans l'histoire des Réchabites un exemple de la fidélité au devoir et de la bénédiction divine qui en est la suite ; mais ce fut en vain. Nabuchodonosor s'empara de Jérusalem, emmena la fleur de la population (Daniel entre autres) ; la captivité de 70 ans commença, et alors Jérémie dicta ce que Dieu lui avait révélé depuis 25 ans, et en fit faire la lecture publique au peuple par Baruch, dans la cinquième année du règne de Joakim.

(1) II *Paral.*, 35, 25.
(2) 22, 11.
(3) C. 26.
(4) C. 25.
(5) *Voy.* CARCHÉMISE.

La perversion du roi n'en éclate pas moins ; car, à peine relevé par une faveur toute gratuite du châtiment qui l'a frappé, il méconnaît la main de Dieu, veut faire brûler le livre des oracles et emprisonner le Prophète. Mais celui-ci annonce une nouvelle dévastation et la ruine complète du royaume, et Baruch lui-même a besoin d'être consolé et raffermi par le Seigneur (1). Joakim, se soulevant de nouveau, au bout de trois ans, assiste à l'accomplissement de la première partie de la prophétie, à l'invasion des hordes de la Syrie, de la Mésopotamie, de Moab et d'Ammon (2). Son fils Jéchonias, au bout de quelques mois, tombe entre les mains du conquérant babylonien, qui, suivant les paroles du Prophète (3), l'emmène en captivité avec la plus grande portion de son peuple (printemps de 599). Jérémie, toujours dévoué aux destinées de ses frères, *amator fratrum et populi Israel* (4), est abattu par ces catastrophes répétées que compléte le pillage du temple (5). Dieu fait alors briller un rayon d'espoir au milieu de cette désolation et montre au Prophète, dans la figure de deux paniers de figues (6), à côté de Jérusalem corrompue, le germe sain et pur de l'avenir parmi les exilés ; à côté des faux prophètes qui séduisent le peuple, le Messie lui-même, le juste Juge des nations de la terre (7).

Cette promesse rend à Jérémie la force nécessaire pour supporter le troisième et dernier acte de la grande tragédie. Sédécias remplace Joakim (598-586), et, quoiqu'il ne soit qu'un

(1) C. 36 et 45.
(2) IV *Rois*, 24, 1, 2. Conf. *Jérém.*, 22, 18; 36, 30.
(3) *Jérém.*, 22, 24-30.
(4) II *Mach.*, 15, 14.
(5) IV *Rois*, 24, 13.
(6) C. 24.
(7) C. 23.

faible instrument entre la main des grands, il est cependant trop fier pour se soumettre aux paroles du seul homme qui lui parle au nom de Dieu (1). Jérémie a, dès le commencement de ce règne, à combattre dans Jérusalem même les vaines espérances de la cour (2) et à garantir les exilés de Babylone contre les séductions des faux prophètes. Il remet à cet effet une lettre aux envoyés de Sédécias, qui vont négocier le retour des exilés; le Prophète les engage au contraire à s'attacher au pays qu'ils habitent, à obéir pacifiquement à leur nouveau maître, vu que les jugements de Dieu sur Jérusalem et les soixante-dix années de captivité doivent nécessairement s'accomplir (3); qu'alors seulement viendront les jours de miséricorde qui guériront les plaies et ramèneront l'ère des éternelles bénédictions (4). De même que Jérémie trouve à Babylone un contradicteur dans la personne de Séméias, il faut qu'il combatte à Jérusalem le pseudo-prophète Hananias, fils d'Azur, qui annonce d'une manière certaine que le joug étranger sera brisé. Jérémie lui prédit, au nom du Seigneur, que sa propre mort prouvera dans l'année même la fausseté de ses oracles (5). Jérémie affirme que personne ne pourra se soustraire au joug de Babylone jusqu'à ce que le temps soit venu (6), ce qu'il figure en envoyant les chaînes qu'il avait portées au cou aux princes d'Édom, de Moab, d'Ammon, de Tyr et de Sidon, qui concertaient alors une alliance avec Sédécias.

Sédécias ayant, la quatrième année de son règne, fait un voyage à Babylone (7) pour tromper le roi par une soumission apparente, Jérémie prémunit les Israélites contre des tentatives de séduction en faisant partir avec Sédécias des hommes éclairés, tels que Saraïas, Baruch, et en leur communiquant, pour consoler les exilés, sa prédiction contre Babylone (1). Cependant Babylone était alors dans tout l'éclat de sa puissance; l'entreprenant Pharaon Hophra (*Apriès*) devait encore échouer devant elle et entraîner son allié dans sa perte. En effet Sédécias se révolte; Nabuchodonosor accourt à la tête de son armée; il commence le siége de Jérusalem *dans le* dixième mois de la neuvième *année*, et ce siége, durant lequel *la situation* de Jérémie devient des plus difficiles, se prolonge pendant dix-huit mois. Le Prophète, sollicité par le roi d'obtenir la victoire par ses prières (2), ne peut lui annoncer que la ruine *de la ville*, sa propre captivité, la mort des grands et des prêtres parjures, la dévastation absolue du pays (3). Cet oracle, qu'il proclame à plusieurs reprises, détermine son emprisonnement dans le palais du roi (dixième année de Sédécias), mais lui procure en même temps les consolations d'en haut; car le salut du peuple *lui est révélé*, et *il le* fait connaître par l'acquisition du champ d'Hanaméel (4). Il prophétise de même le retour de l'armée auxiliaire des Égyptiens sans qu'elle ait osé tenter une bataille (5), et il montre sans se lasser au roi et au peuple l'inutilité de la résistance (6).

Irrités contre ce prophète de malheur,

(1) II *Paral.*, 36, 12.
(2) C. 27.
(3) C. 29.
(4) C. 3, 31.
(5) C. 28.
(6) C. 27.
(7) 51, 59.

(1) C. 50, 51.
(2) C. 21.
(3) C. 34.
(4) C. 32, 6 sq. « Car voici ce que dit le Seigneur des armées, le Dieu d'Israël : On achètera encore des maisons, des champs et des vignes en cette terre. » Ibid., 15.
(5) C. 37.
(6) C. 37 et 38.

les grands cherchent des prétextes de le tuer ou au moins de le torturer; on l'emprisonne plusieurs fois comme transfuge; on lui fait souffrir la faim comme à un traître qui ôte au peuple le courage de se battre; on le mène au supplice (1) au moment où l'armée babylonienne le délivre en entrant dans Jérusalem. Nabuchodonosor le fait rechercher et traiter avec honneur; il lui laisse la liberté de se rendre à Babylone ou de demeurer en Palestine auprès de Godolias, fils de son ancien ami Ahicam (2). Jérémie préfère demeurer, et forme avec son ami un centre autour duquel se réunissent les habitants dispersés du pays.

Les chapitres 40-44 décrivent l'activité et le sort du Prophète au milieu de ces restes de sa nation. En vain, après le perfide assassinat de Godolias, il tâche, au moyen de ceux qui l'entourent, d'émigrer en Égypte; il est emmené ainsi que Baruch jusqu'à Taphnis, où il annonce la défaite de l'Égypte par le roi de Babylone et prédit à ceux qui l'ont enlevé, ainsi qu'aux Juifs antérieurement émigrés en Égypte, les châtiments du ciel qui les puniront de leur idolâtrie.

Alors la bouche du Prophète semble se fermer, après avoir, pendant plus de quarante-deux ans, rendu témoignage à Dieu, réclamé l'accomplissement de sa oi et avoir été l'interprète des volontés divines dont la violation fut si cruellement expiée par un peuple endurci et rebelle.

Il avait en toute vérité « arraché et détruit, perdu et dissipé, » mais en même temps « édifié et planté (3) » avec une charité toute maternelle. Il ne lui manquait plus pour couronner sa vie que le martyre, qui lui fut accordé. Suivant la tradition judaïque et chrétienne (1), il fut lapidé à Taphnis par ses propres compatriotes.

(1) C. 37 et 38.
(2) C. 39 et 40.
(3) 1, 10. *Ecclés.*, 49, 9.

Jérémie, comme tous les grands hommes persécutés, ne fut apprécié qu'après sa mort. On lut assidûment ses prophéties à Babylone (2); les Juifs de l'Égypte le nommèrent avec respect parmi les leurs (3). En Palestine, Jésus, fils de Sirach, lui rendit un magnifique témoignage (4); le livre des Machabées rappela son souvenir (5) en lui attribuant d'avoir sauvé les vases sacrés et de les avoir cachés dans une caverne du mont Sinaï, et en rapportant le songe du Machabéen (6) dans lequel Jérémie paraît comme le principal protecteur de la ville sainte. Il n'est donc pas étonnant que les Juifs du temps du Christ l'aient attendu comme le précurseur du Messie (7) : il avait pris part à l'abaissement du peuple captif, il devait se relever avec le peuple affranchi. Les Pères de l'Église reconnurent la figure du Sauveur (8) dans la sainteté du Prophète, dans son amour pour un peuple ingrat, comme dans les souffrances que ses concitoyens lui firent subir pour prix de son dévouement. Aussi la peinture de ces souffrances ne se restreint-elle pas à la personne du Prophète; elle s'applique au sort du Sauveur, tout comme la douloureuse opération que subit Israël devait représenter la naissance douloureuse de l'Église chrétienne (9). A plus forte raison la pro-

(1) Tertull., *Scorp.*, 8. Hieron., *adv. Jovin.*, 2, 37. Pseudo-Epiph., *de Vita et obit. Proph. Seder olam rabb.*, 26.
(2) II *Paral.*, 36, 20, 21. *Esdras*, 1, 1. *Dan.*, 9, 2.
(3) Conf. la lettre de Jérémie, *Baruch*, 6, et le travail fait sur ce texte dans les LXX. *Phil.*, I, p. 575.
(4) 49, 8, 9.
(5) II *Mach.*, 1, 1; 2, 1.
(6) *Ibid.*, 15, 14, 15.
(7) *Matth.*, 16, 14.
(8) Orig. *in Jerem.*, *hom.* 1. Hier., Aug.
(9) *Rachel plorans*, *Jérém.*, 31, 15. *Matth.*, 2, 18.

phétie des temps heureux réservés aux Juifs s'étend-elle au delà de l'exil, non-seulement à la restauration de Jérusalem et de son temple, mais surtout à la rédemption du véritable peuple de Dieu par le Christ, à la double manifestation de l'Église, militante sur la terre, glorieuse dans le ciel (1).

Si de la personne du Prophète nous passons à son livre, nous y voyons, comme dans sa vie, la peinture fidèle de la perturbation des temps où vécut l'auteur. La suite des chapitres rangés selon des dates certaines ou vraisemblables est déjà une preuve de l'irrégularité de sa composition, sans parler des chapitres qui n'ont aucune date ou des dates tout à fait incertaines. La date de la quatrième année de Joachim, indiquée au chap. 36, ne peut embrasser que les 23 premières années; mais elle n'est elle-même pas absolument hors de doute; elle s'applique probablement aux 20 premiers chapitres, dont la rédaction générale indique un remaniement, et dont les chapitres 1-10 certainement, les chapitres 11-20 vraisemblablement, doivent être rapportés aux jours de Josias ou aux premiers temps de Joachim. Immédiatement après vient une prophétie des dernières années de Sédécias (2), et c'est ainsi que se succèdent et qu'alternent presque sans aucun ordre les prophéties faites sous Joachim, Jéchonias et Sédécias (3). Les chapitres 37-44 se coordonnent chronologiquement, comme, après le court fragment du chapitre 45, les prophéties contre les nations étrangères (4) sont placées les unes à côté des autres, quoiqu'elles correspondent à des époques différentes, et que la plupart appartiennent à la quatrième année de Joachim (1). Enfin le chapitre 52 est un appendice, une répétition assez exacte de ce qu'on lit au chap. 24, 18-25, 30 du quatrième livre des Rois; il forme la conclusion historique de l'œuvre, et a été, selon toute apparence, ajouté après coup par un tiers. La cause de ce désordre est facile à comprendre. La dernière catastrophe de Jérusalem avait tellement troublé tous les esprits, même Jérémie, qu'il ne put mettre dans la seconde partie de ses discours l'ordre et le fini qu'il avait donnés à la première; ces discours furent transcrits sur de simples *rôles*, reproduits avec des additions tirées des temps anciens (2), et propagés de manière à réunir deux groupes plus considérables, chapitres 37-44 et chapitres 46-51, en laissant la possibilité d'additions postérieures (Baruch, 6). Quel que fut donc le plan qu'on suivit en réunissant les pièces détachées de Jérémie et en les coordonnant durant ou après l'exil, ce plan fut adopté dans le canon de Palestine, maintenu depuis lors, et toutes les tentatives faites par Ewald, Hävernik et d'autres exégètes, pour trouver le fil véritable et principal de ces prophéties, en dehors de ce que nous avons dit, resteront probablement infructueuses. Les Juifs d'Égypte conservèrent dans les LXX à peu près l'ordre dont nous parlons; seulement ils placèrent le groupe des prophéties contre les nations étrangères (3) avant le passage qui en est l'introduction, 25, 15-38, et ils ne suivirent pas tout à fait dans les parties isolées l'ordre de la Vulgate, si bien que les chapitres 25 (16) 45 se trouvent chez eux à la fin du livre. Est-ce simple caprice des traducteurs? ou, comme il y a encore

(1) *Voir* August. *in Ps.* 147, n. 5.

(2) C. 21. Le second Phassur est, à cause de la similitude de nom, mis à côté du premier, c. 20.

(3) C. 22-36.

(4) C. 46-51.

(1) C. 25.

(2) Par exemple c. 26, 27, 45.

(3) C. 46-51.

d'autres variantes, et surtout des omissions, est-ce le résultat de deux textes différents? et, dans ce cas, quelle est la forme originaire du texte, ou bien les deux textes ramènent-ils à un texte plus ancien et commun? C'est ce que nous ne pouvons résoudre ici, d'autant plus que ces questions n'ont encore en aucune façon été tranchées par personne, malgré les recherches de Spohn (1), Movers (2), Küber (3), comparées avec les diverses Introductions à l'étude de la Bible qui existent. Celui-là seul ne reconnaîtra pas dans les deux textes l'expression authentique de la révélation divine qui est esclave de la lettre. Nous dirions encore que le livre est authentique quand le Prophète ne serait pas l'auteur de l'arrangement des prophéties. Quant aux pièces isolées, on ne peut mettre leur authenticité en doute, tant on y sent la parole directe de celui qui a vu et expérimenté, tant on y reconnaît l'originalité inimitable de l'auteur.

Il est vrai que, depuis Eichhorn (4), quelques exégètes, comme de Cölla, de Wette, Ewald, etc., etc., ont prétendu contester l'intégrité de certaines parties, 10, 1-16, ch. 25-29, notamment la prédiction contre Babylone, 50, 51; mais les motifs qu'ils ont allégués ont au contraire fait ressortir plus nettement la particularité que nous avons déjà signalée, savoir que Jérémie s'appuie volontiers sur d'anciens livres (5). Il est par conséquent presque inutile d'en appeler, pour garantir définitivement l'authenticité du livre, au témoignage de la tradition judaïque et chrétienne (1).

(1) *Jerem. e vers. Alex.*
(2) *De utriusque recens. indole et origine*, Hamb., 1837.
(3) *Jerem. l. s. interpr.*
(4) *Introd.*, IV, p. 210.
(5) Cf. *Jérém.*, 50, 39-46, avec *Isaïe*, 34, 14; 13, 19, 21; ou *Jérém.*, 10, 25, avec *Ps.* 69, 6. *Jérém.*, 20, 14-18, avec *Job*, 3, 3-12. *Jérém.*, 48, 5, 32-36, avec *Isaïe*, 15, 5, 8-11, et *Nombr.*, 21, 27 sq., etc.

Le *style* du Prophète est tout à fait adapté à la situation difficile de l'auteur; il est simple, presque sans ornement, comme il convient à la vraie douleur; cependant un peu plus soigné dans les premiers chapitres, et plus énergique et d'une plus haute portée dans les parties où un saint patriotisme anime le Prophète, comme dans ses paroles contre Babylone. Hors de là, les malheurs de sa patrie abattent l'esprit du poëte, qui laisse tomber ses ailes. S. Jérôme lui donne ce double témoignage : *Jeremias propheta sermone quidem apud Hebræos Isaia et Osea, et quibusdam aliis prophetis, videtur esse rusticior, sed sensibus par est* (*Prol. in Jerem.*) ; et ailleurs : *Qui quantum in verbis simplex videtur et facilis, tantum in majestate sensuum profundissimus est* (2).

Outre les commentaires des Pères (homélies d'Origène, scolies de Théodoret, commentaires de S. Jérôme), et les ouvrages sur les prophètes en général, on peut citer, comme explications spéciales, les *Commentaires* de Ch. de Castro, Paris, 1609; de P. de Figueiro, Anv., 1615; Maldonat, Mayence, 1611; Sanctius, 1611; la Chaîne de Mich. Ghisleri, III t. in-fol., Lugd., 1623.—Parmi les protestants, Schmidt, 1685; Vénéma, Léward, 1765; Hitzig, 1841; Umbreit, 1842.

S. Mayer.

JÉRÉMIE (LAMENTATIONS DE). Les Lamentations (*Lamentationes*, Θρῆνοι, קִינוֹת, nommées, d'après le premier mot, אֵיכָה) sont le précieux et touchant témoignage de l'amour de Jérémie pour son peuple et de la douleur qu'il éprouva à la vue de ses malheurs.

(1) Par exemple *Baba bathra*, fol. 15.
(2) *Proœm. ad lib. VI in Jerem.*

Dans quatre chants qui forment autant de chapitres, et dont le cinquième est un appendice, le Prophète s'abîme dans la contemplation de l'incommensurable douleur qui a frappé la ville de Dieu, les élus du peuple, et les a rendus la risée des païens. Les scènes les plus émouvantes de la catastrophe passent devant ses yeux : les horreurs du siége, les épouvantes de la famine (1), les terreurs de la conquête, les misères de l'exil (2). Sa douleur se soulage, non en cachant les plaies qui font saigner son cœur, mais en les contemplant et en les méditant. Le comble de son infortune c'est de voir celle qui était la maîtresse des nations avoir, par l'énormité de ses fautes, converti sa gloire en une amère ignominie (3). Quant au malheur personnel du Prophète, il ne le ressent que dans son rapport avec les misères du peuple (4), et, dans le sentiment de la mission qui lui est donnée et qu'il accomplit fidèlement, il prie plusieurs fois le Seigneur (5) de substituer sa miséricorde à sa justice, et s'élève à la conviction que le moment viendra où les ennemis de Jérusalem boiront à leur tour le calice de douleur (6). Le cinquième chapitre est uniquement la prière d'un pénitent (*oratio Jeremiæ*).

L'objet des Lamentations est trop clairement exprimé par leur contexte pour qu'on puisse admettre l'opinion de Josèphe (7) ou de S. Jérôme (8), et les identifier avec les lamentations de Jérémie sur le roi Josias, citées au livre II des Paral., 35, 25, et qui sont perdues. Les Lamentations proprement dites se rapportent directement à la ruine de Jérusalem et à l'exil. D'un autre côté, il n'est pas nécessaire de s'en tenir littéralement à l'inscription des LXX et de la Vulgate, 1, 1, qui les rapportent toutes à la ruine de la ville que pleure le Prophète; ses plaintes pouvaient porter plus loin, tout en étant plus spécialement profondes et douloureuses en dépeignant cette immense catastrophe.

La *forme* du poëme est alphabétique, c'est-à-dire que chacun des vingt-deux versets commence successivement par une lettre différente de l'alphabet. Cette série est simple dans les ch. 1, 2 et 4, triple au ch. 3, tandis que le ch. 5 a autant de versets que l'alphabet a de lettres. Cette forme résulte moins de l'habitude de l'Orient (1) que de la nécessité que s'impose le Prophète de restreindre l'effusion de ses sentiments dans des limites qu'il se trace d'avance, ou d'obliger une douleur qui se concentre à s'exprimer complétement dans une forme donnée.

Les commentaires modernes des Lamentations cherchent principalement à expliquer leur cadre historique, tandis que les anciens s'efforcent d'en faire comprendre en même temps la portée universelle. En effet elles s'appliquent à toute âme pénitente qui sent et parle avec Jérémie : *Hæc lamentatio, quam nos deflemus, tanto illa durior et amarior esse probatur quanto verius cuncta hæc et evidentius in fideli anima quam intra illius templi parietes erant* (2).

Mais les Lamentations sont surtout bien placées sur les lèvres du Christ, dont Jérémie était la figure, et dans la bouche de l'Église lorsqu'elle déplore, pendant la semaine sainte, les souffrances du Seigneur et les péchés de ses enfants.

(1) 4, 10.
(2) 1, 13, 15; 2, 5, 6, etc.
(3) 1, 1, 5, 8, etc.
(4) C. 3.
(5) 2, 20 sq.; 3, 25, 55 sq.
(6) 4, 21, 22.
(7) *Antiq.*, X, 5, 1.
(8) *Comment. in Lament. et in Zach.*, 12, 11.

(1) Cf. des Psaumes de ce genre.
(2) Hier., *Præf. in Lament*

D'Arnaud a traduit en vers français les Lamentations de Jérémie.

S. MAYER.

JÉRÉMIE (LETTRE DE). Outre les lettres écrites par Jérémie aux captifs de Babylone, et dont il est fait mention dans Jérém., 29, 1 sq., 51, 59 sq., le canon grec de l'Ancien Testament nous donne, comme appendice à la prophétie de Baruch (1), une plus longue lettre de Jérémie adressée aux Juifs qui vont être emmenés captifs à Babylone ; son but est de les prémunir contre l'idolâtrie des Chaldéens, qu'il décrit en détail. Cette lettre peut être considérée comme le développement d'un passage analogue de Jérémie, 10, 1-16. On a contesté l'authenticité ou l'origine de cette lettre, principalement parce qu'elle a été écrite, dit-on, en grec, et qu'elle fait durer l'exil pendant sept générations, ce qui est en contradiction avec la prophétie de Jérémie, qui en fixe la durée, au ch. 29, 10, à 70 années. Or cette lettre a été écrite originairement, non en grec, mais en hébreu, et c'est de l'hébreu qu'elle a été traduite en grec, comme cela ressort de beaucoup de passages du texte grec actuel. Quant aux sept générations, elles ne sont pas en contradiction avec les 70 années de Jérémie, vu que, dans l'antiquité, on comptait dix ans pour une génération (2). Ainsi la lettre et les prophéties de Jérémie s'accordent parfaitement. Si l'on ajoute que la teneur et le début de cette lettre correspondent complétement à la manière de penser de Jérémie et aux circonstances du temps où il a vécu, on n'a plus de motif de mettre en doute l'authenticité de la lettre.

La canonicité de cette lettre, comme celle de tout le livre de Baruch, est reconnue par l'Église catholique.

Voir Dereser, *Écrit. sainte, Introduct. à Baruch;* Herbst-Welte, *Introduction à l'Ancien Testament*, t. II, p. 3, p. 152 sq.

(1) C. 6.

(2) Diog. Laert., l. VIII, *in Vita Pythagoræ*.

JÉRÉMIE II, *patriarche de Constantinople.* La vie de cet homme est remarquable dans l'histoire de l'Église, non-seulement par les divers événements qui l'ont signalée, mais surtout à cause de la négociation qui fut suivie, sous son épiscopat, avec les Luthériens, et de l'érection du patriarcat russe qu'il ratifia et réalisa.

Jérémie était né à Akélo (Anchialus, sur la mer Noire), ancien siége épiscopal et plus tard métropole du Mont-Hémus. L'histoire ne dépeint pas Jérémie comme un homme d'esprit et de talent, mais elle prône sa justice et sa piété. Jeune encore il devint métropolitain de Larisse, en Thessalie, et à peine avait-il accompli sa 36e année que, Métrophanes ayant donné sa démission, il fut élu patriarche de Constantinople par plus de 20 évêques réunis en synode, avec l'assentiment unanime du clergé (5 mai 1572). Il remplit ses fonctions avec zèle. Peu de temps après son élévation au patriarcat il convoqua un concile dans lequel il fit défendre aux évêques, sous peine de déposition, d'accepter dorénavant de l'argent ou des présents pour l'ordination. L'année suivante, Jérémie reçut deux lettres de Tubingue. *Martin Crusius* (1), professeur de littérature classique, et *Jacques Andréæ* (2), chancelier de l'université de Tubingue, réputée alors l'asile de l'orthodoxie luthérienne, voulurent renouveler la tentative faite quinze ans auparavant (1559) par Mélanchthon, et obtenir de l'Église grecque la reconnaissance du protestantisme ou réaliser une union avec elle. Ils profitèrent, à cette fin, de l'occasion que leur offrait le voyage d'*Étienne Gerlach*, ré-

(1) *Voy.* CRUSIUS.

(2) *Voy.* ANDRÉÆ.

pétiteur au séminaire théologique de Tubingue, qui accompagnait, en qualité de prédicateur de l'ambassade, l'envoyé de l'empereur à Constantinople, *David d'Ungnad*. Crusius remit à son ancien élève Gerlach une lettre pour le patriarche, datée du 7 avril, avec un extrait, en grec, du sermon que le chancelier Andréæ avait prononcé lors de l'ordination solennelle de Gerlach. Le chancelier Andréæ y avait ajouté une lettre de recommandation au patriarche. Dans cette lettre les théologiens de Tubingue insistaient déjà sur *l'union intime qui existait par la foi entre les Grecs et les Luthériens*, et trahissaient l'intention qui les avait portés à entrer en correspondance avec le patriarche. Gerlach arriva à la suite de l'ambassadeur, le 6 août 1573, à Constantinople, mais ne put remettre ses lettres que le 15 octobre. Le patriarche les accueillit avec bienveillance et promit d'y répondre. Toutefois, avant d'avoir tenu sa promesse, il avait déjà reçu deux nouvelles lettres de Tubingue. Dans l'une d'elles, datée du 4 mars, Crusius remerciait le patriarche de l'accueil bienveillant qu'il avait réservé à sa lettre, et rendait grâce à Dieu de ce que Jérémie avait pu, sur un siége si éloigné de Tubingue, conserver la foi de son Église, et il ajoutait un second sermon d'Andréæ à son envoi. Dans l'autre Andréæ exprimait le désir de recevoir une prompte réponse, et l'assurait qu'il ne pouvait y avoir de divergence entre les protestants et les Grecs. Crusius et Andréæ, n'attendant pas la réponse du patriarche, lui écrivirent pour la troisième fois le 15 septembre, et lui adressèrent un exemplaire de la traduction grecque de la confession de foi d'Augsbourg, qui avait été faite antérieurement par le Dr Paul Dolscius pour Mélanchthon, dans le même but.

Jérémie n'avait pas encore reçu cet envoi lorsqu'en 1574, répondant aux premières et aux secondes lettres, il remercia les théologiens de Tubingue de l'hommage qu'ils rendaient à la foi des Grecs, les exhortant à ne pas s'écarter de la Bible, des saints synodes et des Pères, à rester fermement attachés à ce que l'Église enseigne, tant à ce qui est écrit qu'à ce qui ne l'est pas. Cette lettre, qui arriva au commencement de 1575 à Tubingue, devait convaincre Crusius et Andréæ qu'il n'y avait pas lieu d'espérer que le patriarche reconnût jamais leur doctrine; toutefois ils répondirent le 20 mars 1775. Ils affirment au patriarche que, ennemis de toute innovation, *ils s'en tiennent fermement à la doctrine enseignée par les Apôtres et les Prophètes*, et par *les sept conciles fondés sur les saintes Écritures*, et expriment le vœu de voir s'opérer l'union de Tubingue et de Constantinople. C'est dans ce but qu'ils envoyèrent, dès le mois d'août, cinq exemplaires de la confession d'Augsbourg traduite en grec. Gerlach les remit au métropolitain Métrophanes de Berrhoë, à Gabriel, plus tard métropolitain de Philadelphie, à l'archidiacre Siméon, à Théodose Zygomalus et à Michel Cantacuzènes. Jérémie ne se pressa pas de répondre quant à la confession d'Augsbourg. A la fin de l'année il envoya sa seconde lettre (16 décembre 1575) à Tubingue, promettant de donner la réponse attendue; mais cette réponse, qui partit le 15 mai 1576, n'arriva que le 18 juin à Tubingue. Ce document remarquable, connu sous le nom de *Censura orientalis Ecclesiæ*, parce que Stanislas Socolovius, chanoine de Cracovie, le publia pour la première fois sous ce titre, est un jugement détaillé de la confession d'Augsbourg au point de vue de l'orthodoxie grecque. Partant de ce point de vue, le patriarche loue les protestants *d'admettre les sept premiers conciles; mais il remarque qu'ils devraient*

laisser de côté, dans le concile de Nicée, le Filioque. Quant au *péché originel* et à la *justification*, il soutient la *liberté de la volonté* (l'idée semi-pélagienne dans laquelle il tomba ici fut rectifiée par lui-même dans sa réponse suivante) et la *nécessité des bonnes œuvres*. Il blâme nettement la doctrine des protestants en vertu de laquelle la justification n'a lieu que par la *foi seule*, et défend le dogme catholique de la *nécessité des bonnes œuvres pour le salut*, et notamment les œuvres et les institutions que les protestants blâment comme inutiles ou nuisibles, telles que le jeûne, la virginité, les confréries, le monachisme, etc.; en général il soutient que l'ascétisme est utile et méritoire. Il traite en détail la doctrine des sacrements, disant qu'*il y a dans la vraie Église sept sacrements*; que le Baptême doit être administré aux enfants, auxquels il faut également et sans retard administrer la Confirmation et la sainte Communion. Quant à l'Eucharistie, la doctrine de l'Église est que *le Christ est réellement et essentiellement présent sous les espèces du pain et du vin, en vertu de la transsubstantiation*; que *celle-ci s'opère par la consécration dans la sainte messe, qui est un véritable sacrifice offert pour les vivants et les morts*; que *dans la Confession l'aveu de chaque péché est nécessaire*; que *le confesseur doit imposer au pécheur des œuvres de pénitence que celui-ci doit humblement accepter*. — Jérémie explique le sacrement de l'*Ordre* suivant la doctrine catholique, et se prononce vivement contre ceux qui ne veulent pas reconnaître de différence entre l'état laïque et l'état ecclésiastique. Il admet le mariage des prêtres, mais il accorde à la virginité les louanges qui lui sont dues; enfin le patriarche se prononce sur le culte des saints et la puissance de l'Église, disant que *l'intercession des saints est utile aux vivants et aux morts, et* que *c'est avec raison qu'on les honore et les invoque en leur consacrant des églises et des images*; qu'il est vrai, sans aucun doute, qu'il faut écouter Dieu plutôt que les hommes, mais que *l'obéissance envers l'Église n'est pas contraire à l'obéissance due à Dieu*.

Il n'est pas nécessaire d'insister pour reconnaître l'abîme qui séparait les Grecs orthodoxes et les protestants de Tubingue. Malgré cette divergence ceux-ci envoyèrent de nouveau une dissertation, datée du 18 juin 1577, au patriarche. Elle était signée, non plus par Andréæ, qui était trop occupé, mais par Crusius, par le prédicateur de la cour de Wurtemberg, *Luc Osiander*, et elle contenait une exposition de la doctrine luthérienne plus sincère et plus nette que la précédente. *La Bible seule*, disait-elle, *et non les synodes ou les Pères, doit décider les questions de foi, et c'est dans la Bible même qu'il faut chercher la juste interprétation de la Bible*. Cela posé, la dissertation passait aux autres points de divergence; elle disait: le Saint-Esprit procède du Père et du Fils; le commencement de toute bonne action vient de Dieu (il n'est pas question de la coopération libre de l'homme); les bonnes œuvres ne sont pas nécessaires au salut; il n'y a que deux sacrements, le Baptême et la Cène; le corps et le sang de Jésus-Christ sont réellement présents dans l'Eucharistie, non en vertu de la transsubstantiation du pain au corps de Jésus-Christ, mais par l'union des deux; la Cène n'est pas un sacrifice; l'aveu de chaque péché en particulier n'est pas nécessaire; les œuvres de satisfaction sont ou impossibles ou antichrétiennes; la prière pour les morts, le culte des saints et des images sont inutiles, illégitimes, etc.

A cet écrit succéda, le 4 octobre de la même année, une traduction grecque, due à Crusius, du *Manuel dogmatique* du Dr Heerbrand, de Tubingue. Au bout de deux ans, en mai 1579, le patriarche répondit aussi résolûment que la première fois. Il soutint de nouveau la procession du Saint-Esprit du Père seul, le libre arbitre, la nécessité des bonnes œuvres, les sept sacrements, le culte et l'invocation des saints et le monachisme.

Mais les théologiens de Tubingue ne crurent pas devoir renoncer à leur projet, et ils envoyèrent au patriarche une troisième dissertation (24 juin 1580), qui, comme les précédentes, renfermait une justification de la confession d'Augsbourg, et était signée par Crusius, par Andréæ et par six autres docteurs du Wurtemberg.

Jérémie, fatigué de cette correspondance qui ne pouvait aboutir, répondit encore une fois durant l'été de l'année suivante (1581), en repoussant toujours aussi énergiquement les propositions des théologiens de Tubingue, et en les priant finalement de ne plus l'accabler par un commerce de lettres inutile, ce qui n'empêcha pas les docteurs de Tubingue de lui adresser, en décembre, une dissertation analogue aux précédentes, que le patriarche laissa cette fois sans réponse.

Jérémie rendit réellement service à l'Église grecque en défendant avec persévérance la doctrine orthodoxe. Ces services furent reconnus par le synode de Jérusalem, qui se réunit en mars 1672 pour expliquer et défendre (1) la doctrine de l'Église d'Orient contre les tentatives des Calvinistes, lesquels avaient renouvelé avec plus de succès celles des théologiens de Tubingue sous le patriarcat de Cyrille Lucaris (2).

(1) Hardouin, XI, 185.
(2) *Voy.* CYRILLE LUCARIS.

Mais ces services ne purent protéger le patriarche contre les hostilités de son prédécesseur et de ses alliés. Jérémie avait, en effet, promis trois cents ducats à Métrophanes, au moment de sa démission volontaire, à la condition que l'ex-patriarche ne mettrait plus les pieds dans Constantinople. Métrophanes ne cessa pas de chercher par de secrètes intrigues à renverser Jérémie et vint lui-même à Constantinople. Il en résulta d'abord une vive discussion, surtout lorsque Jérémie refusa de payer les trois cents ducats au parjure Métrophanes, et en définitive le renversement de Jérémie, qui fut remplacé, le 24 décembre 1579, par Métrophanes. Après la mort de ce dernier, qui eut lieu au mois d'août 1580, Jérémie remonta pour la seconde fois sur le siége de Constantinople (24 décembre 1580). Mais il fut encore une fois renversé et exilé dans l'île de Rhodes (1584) par les intrigues de Théolepte, neveu de Métrophanes, qui, peu avant sa mort, contrairement aux lois de l'Église, l'avait sacré en trois jours diacre, prêtre et métropolitain de Philippopoli (1584). Jérémie fut accusé par ses adversaires d'avoir entretenu avec le Pape une correspondance hostile au sultan. Cette accusation semble justifier l'assertion que les Bollandistes (1) ont puisée dans Possevin, Andr. Victorellus et David Chytræus, et suivant laquelle Jérémie serait entré en rapports plus intimes avec le Pape Grégoire XIII. Le siége patriarcal de Constantinople fut alors occupé, conformément aux ordres du sultan, et sans élection ecclésiastique, par *Pachome*, moine simoniaque, qui avait antérieurement acheté l'évêché de Ternow. Mais le perfide métropolitain Théolepte s'éleva contre Pachome tout comme contre Jérémie, parvint à force de ruse et d'argent au siége patriarcal,

(1) T. I Aug., fol. 234.

que toutefois, au bout d'un bref délai, il fut obligé de céder de nouveau à Jérémie. Ainsi Constantinople eut trois patriarches à la fois, Pachome, Théolepte et Jérémie, dont chacun cherchait à faire prévaloir ses droits. Jérémie toutefois prit la meilleure voie; il s'entendit avec les deux autres, paya à chacun d'eux annuellement cinq cents ducats, et tâcha de les maintenir en paix à son égard, en leur témoignant sincèrement ou hypocritement beaucoup d'amitié. Mais les grosses sommes d'argent qui, en si peu de temps, au milieu de ces perpétuels changements, avaient dû être comptées au sultan et à d'autres grands personnages turcs, et devaient continuer à être payées pour l'entretien du patriarche actuel et des patriarches démissionnaires, avaient jeté l'Église de Constantinople dans la plus grande pauvreté. Jérémie prit alors la résolution de s'adresser à la commisération des fidèles dans la vaste étendue de l'Église d'Orient. Il envoya, en conséquence, Théolepte en Géorgie et en Perse, Pachome en Égypte et à Chypre, pour recueillir des aumônes en faveur de son Église. Lui-même se rendit dans ce but, avec Dorothée, métropolitain de Monembasie, et Arsène, évêque d'Élasson, à travers la Valachie et la Moldavie, en Russie, dont le grand-prince le reçut avec beaucoup de distinction. Durant son séjour à Moscou, répondant au désir du czar, et contre le gré des deux évêques qui l'accompagnaient, Jérémie transféra au métropolitain de Moscou, *Job*, la dignité patriarcale suprême sur toute la Russie (1589). La faiblesse que Jérémie avait montrée dans cette circonstance, en se faisant l'instrument docile du prince Boris Godunow, l'habile et ambitieux favori du grand-prince Fédor I[er], Jérémie la renouvela à son retour. Il convoqua un concile à Constantinople (1593), et, quoiqu'il y assistât fort peu d'évêques, outre Mélétius, le pusillanime patriarche d'Antioche, qui administrait en même temps les patriarcats de Jérusalem et d'Alexandrie, Jérémie y fit confirmer par un acte solennel, devant l'ambassadeur russe à la cour du sultan, l'érection du patriarcat de Moscou. Jérémie ne survécut pas longtemps à cet acte de trahison envers son Église et mourut en 1594.

Cf. les sources où se trouvent les documents dont il est question dans cet article : *Acta et scripta theologorum Wittenbergensium et Patriarchæ Constantinopolitani D. Hieremiæ, quæ utrique ab anno* 1576 (ce devrait être 1574) *usque ad* 1581 *de Augustana confessione inter se miserunt, Græce et Latine ab iisdem theologis edita*, Witebergæ, 1584. — Une source plus exacte, savoir : *Turco-Græciæ libri octo, a Martino Crusio in academia Tubingensi Græco et Latino professore utraque lingua editi*, Basileæ, 1584, dans lesquels se trouve également l'histoire des patriarches de Constantinople depuis 1454 jusqu'à 1578, par Emmanuel Malaxus. — Enfin l'ouvrage d'Emmanuel Schelstrate : *Acta Orientalis Ecclesiæ contra Lutheri hæresin, monumentis, notis ac dissertationibus illustrata*, Romæ, 1739 ; et surtout, par rapport à l'histoire de Jérémie et à l'érection du patriarcat russe, le *Journal* de Dorothée de Monembasie, qu'il a ajouté à sa *Synopsis temporum*, et que l'abbé Ambroise Gradenigo a publié en 1676 à Venise : Ὁ χρονογράφος τοῦτ' ἔστι βιβλίον ἱστορικόν, etc. Lequien, *Oriens christianus in quatuor patriarchatus digestus*, Paris, 1740, coll. 325-329 ; *Guilelmi Cuperi tractatus de Patriarchis Constantinopolitanis*, chez les Bollandistes, t. I Aug., fol. 231-235, et particulièrement, quant à la négociation avec les théologiens de Tubingue, la dissertation du D[r] Héfélé, *Anciennes et modernes*

Tentatives pour protestantiser l'Orient, dans la *Revue trim. de Tub.*, ann. 1843, p. 539. Cf. l'article ÉGLISE GRECQUE.

G. TINKHAUSER.

JÉRICHO (יְרִיחוֹ, Ἱεριχώ, Ἱεριχοῦς et Ἱεριχοῦς), aujourd'hui *Récha*, était une ville située dans l'ancien ressort de la tribu de Benjamin, à 60 stades ouest du Jourdain, à 150 stades nord-est de Jérusalem, le long de la grande route qui mène à cette capitale, dans une contrée agréable et fertile, surtout en baumiers, en rosiers et en palmiers, d'où vint son surnom de ville des palmiers (1).

Cette ville, très-ancienne, qui avait autrefois son roi propre de race cananéenne, et qui était fortifiée, fut conquise par les Hébreux, à leur entrée dans la Terre-Sainte, sous la conduite de Josué, et fut ruinée par eux (2); mais elle fut bientôt repeuplée et resta une place ouverte (3).

Malgré la défense solennelle faite par Josué (4), Hiel entreprit de la fortifier; mais il fut puni comme Josué l'avait prédit (5). Au temps des Machabées on travailla de nouveau à ses fortifications, par ordre de Bacchides (6). Le roi Hérode, qui mourut à Jéricho, avait contribué à la fortifier et à l'embellir (7). Au temps d'Élie Jéricho était le siége d'une école de prophètes (8); au temps du Christ, des aveugles de Jéricho furent guéris par le Sauveur, et le publicain Zachée, aveugle spirituel, fut converti (9). Le séjour de ce percepteur principal à Jéricho s'explique par la fertilité du pays et par les impôts qu'on prélevait sur ses précieuses récoltes de fruits.

Cf. Robinson, *Palest.* II, p. 516, 544; Forbiger, *Manuel de Géographie ancienne*, II, p. 701.

KOZELKA.

(1) Strabo, XVI, p. 760, 761. Pline, V, 14, 15. Tacite, *H.*, V, 6. Jos. Fl., *Antiq.*, V. 1; *Bell. Jud.*, IV, 8, 3. *Justin. H.*, 35, 3. *Sirach*, 24, 18.
(2) *Josué*, 2, 1 sq.; 6, 1 sq.
(3) *Ibid.*, 18, 21. *Juges*, 1, 16. II *Rois*, 10, 5.
(4) *Josué*, 6, 26.
(5) III *Rois*, 16, 34.
(6) I *Mach.*, 9, 50.
(7) Jos. Fl., *Antiq.*, XVI, 5, 3; *Bell. Jud.*, I, 21, 4, 9, c. 28, 6 sq.
(8) IV *Rois*, 2, 4.
(9) *Luc*, 18, 35 sq.; 19, 1 sq. *Matth.*, 20, 29 sq. *Marc*, 10, 46 sq.

JÉRIMOTH (יַרְמוּת).— I. Ville royale cananéenne (1), dans la plaine de Juda (2), au sud-ouest de Jérusalem d'après l'*Onom.*, s. v. Ἱερμοῦς, à dix milles romains de Jérusalem, vers Éleuthéropolis, et qui est probablement la même que la localité citée par S. Jérôme sous le nom de Jarimoth, *in Onomatt. Voir* Raumer, *Palestine*, p. 204, note, et Robinson, II, 599, note. Son nom actuel est Jarmuk.

II. Ville de Lévites dans la tribu d'Issachar (Jos., 21, 29).

JÉROBOAM ou **JÉROBÉAM** (יָרָבְעָם; LXX, Ἱεροβοάμ; Vulg. *Jéroboam*).

I. Premier roi du royaume d'Israël (3), né à Zéréda, dans la tribu d'Éphraïm (car Nabat l'Éphratéen de Saréda, אֶפְרָתִי du livre des Rois (4), n'est pas un Bethléhémite, mais un Éphraïmite) (5). Son père se nommait Nabat et sa mère Sarva (6). Jéroboam se distingua parmi ses compatriotes par sa force et son intelligence dans les travaux d'architecture auxquels les Juifs furent tenus sous Salomon. Ce roi l'ayant remarqué le nomma inspecteur des travailleurs de la maison de Joseph, c'est-à-dire des deux tribus d'Éphraïm et de Manassé (7). Étant un jour sorti de Jérusalem, il rencontra en route le Prophète Ahias, le Silonite; celui-ci prit le manteau neuf

(1) *Josué*, 12, 11.
(2) *Ibid.*, 15, 35.
(3) *Voy.* HÉBREUX.
(4) III *Rois*, 11, 26.
(5) Conf. *Juges*, 12, 5. I *Rois*, 1, 1.
(6) III *Rois*, 11, 26.
(7) *Ibid.*, 28.

dont il était couvert, le déchira en douze parts, en donna dix à Jéroboam, lui annonçant par cette image que le Seigneur voulait lui transférer la royauté sur dix tribus d'Israël (1). Jéroboam, encouragé par cette prédiction inattendue, se mit, à ce qu'il paraît, à la tête d'un certain nombre de mécontents, et chercha à opérer un soulèvement contre le roi (וַיָּרֶם יָד בַּמֶּלֶךְ) (2); mais il échoua, et fut obligé de prendre la fuite et de chercher un asile en Égypte (3).

Après la mort de Salomon il fut rappelé par le peuple, et, le gouvernement de Roboam étant fort dur, dix tribus se séparèrent de lui et élurent Jéroboam pour leur roi (4). Une tentative que fit ensuite Roboam pour mettre un terme au schisme ne put aboutir. Jéroboam devint réellement roi d'Israël, fortifia quelques villes et établit sa résidence à Sichem (5), résidence à laquelle il préféra plus tard Tirza (6). En vain Ahias exhorta Jéroboam à observer les commandements de Jéhova et à abolir un culte qui avait attiré de si terribles châtiments sur la famille de David. Jéroboam, loin d'obéir, empêcha son peuple de visiter le temple de Jérusalem, conformément à la loi, de peur que cette fréquentation ne réveillât son attachement à la dynastie de Juda.

Cependant, voulant remplacer le sanctuaire dont il privait son peuple, Jéroboam érigea à Dan et à Béthel deux autels, sur lesquels il plaça des veaux d'or, substitua aux fêtes légales des fêtes arbitraires, opposa notamment une solennité particulière, dans le huitième mois, à celle des Tabernacles (1), et fit accomplir les cérémonies du culte par des prêtres qu'il choisit à son gré parmi le peuple (2), obligeant ainsi les prêtres de la tribu de Lévi et beaucoup d'Israélites bien pensants à émigrer (3). Il demeura constamment en guerre avec Roboam, roi de Juda (4), et avec son fils Abiam (5). Mais l'issue de la lutte fut désastreuse pour Jéroboam, qui fut défait, se vit enlever plusieurs villes conquises sur Juda, et ne redevint jamais assez fort pour reprendre les places perdues (6). Ce fut le châtiment infligé à son apostasie et à son opiniâtre résistance à toutes les exhortations des prophètes (7). Il mourut après avoir donné un déplorable exemple à son peuple et à tous ses successeurs (8).

II. Treizième roi d'Israël, fils et successeur du roi Joas. Il fit heureusement la guerre aux Syriens et leur reprit ce que ses prédécesseurs avaient perdu, conquit même Damas et Émath (9), et reporta les frontières du royaume d'Israël depuis Émath jusqu'à la mer du désert (10). Il fit le mal devant Jéhova, ne se retira pas des péchés de Jéroboam, fils de Nabat, qui avait entraîné Israël (11); toutefois, Jéhova vit l'affliction du peuple et ne voulut pas effacer le nom d'Israël de dessous le ciel (12). Le royaume des dix tribus parvint même sous Jéroboam II à une certaine prospérité; mais en même temps la débauche (13), l'injustice (14) et

(1) III *Rois*, 11, 29.
(2) *Ibid.*, 26.
(3) *Ibid.*, 40.
(4) *Ibid.*, 12, 3-20. II *Paral.*, 10.
(5) III *Rois*, 12, 25.
(6) *Ibid.*, 14, 17.

(1) III *Rois*, 12, 32.
(2) *Ibid.*, 31 sq.
(3) II *Paral.*, 11, 14; 13, 9.
(4) III *Rois*, 14, 30; 15, 6.
(5) *Ibid.*, 15, 7.
(6) II *Paral.*, 13, 3.
(7) III *Rois*, 13, 1; 14, 6.
(8) *Ibid.*, 13, 8-16.
(9) IV *Rois*, 14, 28.
(10) *Amos*, 6, 14. IV *Rois*, 14, 25.
(11) IV *Rois*, 14, 24.
(12) *Ibid.*, 26.
(13) *Amos*, 3, 12, 15; 6, 4, 13.
(14) *Ibid.*, 2, 6-8; 3, 10; 5, 10-13.

l'immoralité (1) s'accrurent de jour en jour avec l'idolâtrie, et préparèrent la ruine de la nation, sourde aux avertissements des prophètes qui, comme Amos et Osée, prédisaient la chute infaillible de Juda et d'Israël.

WELTE.

JÉROME (S.), né en 346 à Striden, ville frontière de la Dalmatie et de la Pannonie, ruinée par les Goths, est un des Pères qui ont rendu le plus de services à l'Église. Issu de parents riches et distingués, il manifesta de bonne heure un goût si vif pour la science qu'il détermina son père Eusèbe à l'envoyer à Rome pour s'y former aux leçons de grammaire et de rhétorique des célèbres Donat et Victorin. Jérôme n'avait pas encore été baptisé, et comme, en sa qualité de simple catéchumène, il ne pouvait assister aux assemblées religieuses des Chrétiens, il se rendait souvent avec d'autres jeunes gens, disposés comme lui, aux tombeaux des martyrs et s'animait d'un saint zèle en songeant à la vie de ceux qui avaient scellé leur foi de leur sang. Malgré son zèle pour la science, malgré l'enthousiasme que lui inspirait le souvenir des saints, et qu'il savait répandre autour de lui, il ne put échapper à l'entraînement des passions, comme il le raconta lui-même plus tard avec des remords sincères (2). Séduit par les descriptions de plusieurs de ses amis qui avaient étendu le cercle de leurs connaissances par des voyages (3), il voulut à son tour visiter les pays étrangers, et surtout les hommes qu'il ne connaissait jusqu'alors que par leur renommée ou par leurs ouvrages. Trèves était comptée parmi les villes les plus florissantes de l'Occident; c'était une colonie romaine, et les empereurs y tenaient souvent leur cour. Jérôme s'y rendit en société de Bonose, un de ses compagnons de jeunesse (369), et profita de son séjour pour faire des recherches scientifiques. Il y copia un long traité de S. Hilaire sur les conciles (358) et un commentaire sur les Psaumes, pour Ruffin, avec lequel il était intimement lié, liaison que les discussions origénistes rompirent plus tard et convertirent en une lutte passionnée. Ce fut à Trèves que Jérôme prit la résolution de servir Dieu sans réserve, afin d'être et non pas seulement de paraître Chrétien (1). A son retour il reçut le Baptême sous le pontificat de Libère, ne demeura pas longtemps à Rome, mais se rendit à Aquilée, métropole sur laquelle l'évêque Valérien jetait alors beaucoup d'éclat. Jérôme fait une vive description de son séjour dans cette ville. Il dépeint comme un chœur d'anges l'association de l'évêque, qui luttait énergiquement contre l'arianisme, et des hommes distingués qui l'entouraient, tels que Chromatius, Eusèbe, Jovin, Nicéas et Chrysogone. Jérôme, toutefois, ne demeura pas longtemps à Aquilée : un orage soudain le sépara en 372 de ses précieux amis (2). On ne connaît pas d'une manière certaine la nature de cet orage: fut-ce une vive passion ? fut-ce une persécution de la part du gouverneur, qui prit Jérôme en haine parce qu'il avait rendu publique une circonstance singulière qui signala l'exécution d'une femme de Verceil faussement condamnée pour adultère et dont la nuque brisa quatre fois la hache du bourreau? Ce qui est avéré, c'est que cet orage le décida à se rendre en Orient, et ce voyage eut l'influence la plus décisive sur tout le reste de sa vie. Il parcourut avec une attention extraordinaire la Thrace, le Pont, la Bithynie,

(1) *Amos*, 2, 7, 12; 4, 1.
(2) *Ep. ad Heliodor., de Vita eremitica. Ep. ad Chromat. Jov. et Euseb.*
(3) *Ep. ad Paulinum.*

(1) *Ep. ad Theophil.*
(2) *Ep. ad Ruf.*

la Galatie, la Cappadoce, et poussa jusqu'aux extrêmes frontières de Cilicie pour rendre visite au saint ermite Théodose et à ses pieux compagnons à Rose. La vie de ces solitaires le détermina à se retirer lui-même dans la solitude, pour se livrer aux exercices de l'ascétisme et de la contemplation; cependant, avant de réaliser ce dessein, il demeura quelque temps à Antioche pour y suivre les leçons que faisait sur l'Écriture sainte le célèbre Apollinaire de Laodicée. Jérôme partagea l'admiration et le respect universels dont Apollinaire était l'objet, et que témoignaient S. Épiphane, S. Athanase, S. Basile et d'autres, au confesseur orthodoxe que les Ariens avaient fait condamner à l'exil. Les erreurs d'Apollinaire n'éclatèrent que plus tard, et il ne se sépara complétement de l'Église qu'en 376.

D'Antioche Jérôme se rendit près d'un bourg voisin, nommé Maronie, dans un domaine qui appartenait à Évagre, l'un de ses amis, afin d'y faire la connaissance du saint ermite Malchus, dont il publia plus tard la vie. C'est là qu'il écrivit son premier essai d'exégèse sur le prophète Abdias, essai qu'il considéra lui-même comme un fruit non mûr de son zèle pour la Bible, dont il avait entrepris d'interpréter le texte sans en connaître le sens historique.

Ce premier essai, qui fut publié contre le gré de l'auteur, n'est point parvenu jusqu'à nous, et nous n'en apprenons l'existence que par la préface d'un remaniement qu'il en fit lui-même trente ans plus tard. Jérôme vécut là en société de quatre jeunes hommes pensant comme lui, et qui avaient été ses compagnons de voyage en Orient. C'étaient Innocent, Évagre, Héliodore et Hylas; ce dernier seul resta avec lui lorsqu'il se décida à se retirer dans la solitude. Innocent, qui désirait avec autant d'ardeur que Jérôme entrer dans la voie de la pénitence, tomba malade. Héliodore avait également renoncé au monde, mais il crut de son devoir de veiller à l'éducation de Népotien, fils de sa sœur demeurée veuve, et revint dans ce but à Altinum, en Occident. Il est bien question à plusieurs reprises d'un Héliodore, moine, dans les lettres de Jérôme; mais on ne sait si c'était un homonyme ou l'oncle de Népotien, qui, pour tenir sa promesse, passa quelque temps parmi les solitaires. Ce qui est certain, c'est qu'Héliodore fut prêtre, et plus tard évêque d'Altinum. Leur quatrième compagnon, Évagre, était le fils d'un habitant considéré d'Antioche et fut ordonné prêtre par Paulin. Son zèle pour la vérité le conduisit en Occident, où, s'unissant à S. Hilaire de Poitiers, il contribua à éloigner du siége de Milan l'évêque arien Auxence. En 372 il retourna à Antioche. Il se serait volontiers consacré avec Jérôme à la vie ascétique; mais en sa qualité de prêtre de l'Église d'Antioche il ne pouvait demeurer d'une manière permanente au désert; il fut obligé de se contenter de visiter souvent son ami Jérôme et d'être le porteur de sa correspondance.

Jérôme entra en 374 dans le désert de Chalcis; il s'y adonna tout entier à l'étude de la loi de Dieu, unissant à une prière ardente la lecture de la Bible et le travail des mains, et, malgré l'application la plus assidue, se plaignant, dans une lettre à un ami (1), d'être troublé, au milieu de ce vaste et silencieux désert, par le souvenir de ses anciens plaisirs, dont les images séduisantes se représentaient en foule à son esprit, et ne s'évanouissaient que lorsqu'il se jetait tout en larmes au pied du Crucifié. Il s'était imposé la tâche de soutenir courageusement la lutte qui devait décider

(1) *Ep. ad Eustoch.*

en lui le triomphe définitif du Christianisme sur le monde, et le Dispensateur de la grâce, qui ne permet pas que personne soit tenté au delà de ses forces, lui montra la voie par laquelle il pouvait purifier son imagination troublée. Bientôt il reconnut que le but auquel il aspirait ne pouvait être atteint par l'agitation et l'inquiétude, et qu'il fallait suivre une voie calme et paisible, mais sans s'arrêter jamais. Il associa alors à l'austérité de la vie ascétique les travaux de la science, et l'objet de ses études fut déterminé surtout par le besoin qu'il avait d'entrer en relations avec les hommes.

Il s'attacha donc à un vieux moine du désert, autrefois juif, qui possédait parfaitement la langue hébraïque, et se mit à l'apprendre sous la direction de ce maître expérimenté. Le zélé lecteur des auteurs classiques, dont le rhythme harmonieux avait tant de fois charmé ses oreilles, eut bien de la peine à se faire aux accents rauques et sifflants de la langue sacrée, et il fut souvent tenté de renoncer à son entreprise ; mais il reprenait chaque fois courage, et il finit par goûter tellement l'hébreu que rien ne put plus le détourner de cette étude de prédilection, et qu'à son retour de Rome à Jérusalem il continua à écouter les leçons d'un savant Juif nommé Barhanina, qui, par crainte de ses coreligionnaires, venait trouver Jérôme pendant la nuit.

Jérôme possédait une grande collection de livres qu'il s'était procurés à grand'peine à Rome en les copiant ; à côté des ouvrages religieux se trouvaient les œuvres de Cicéron, de Plaute, etc., etc. Souvent il prenait un Plaute pour se procurer quelque délassement, après ses exercices de pénitence. Il tomba gravement malade. Arrivé au dernier degré de la maladie, le corps roide et immobile, il eut une vision. Il lui sembla être jugé et condamné par le souverain Arbitre pour avoir pris tant de plaisir à la lecture des livres païens. Ce ne fut que grâce à l'intervention de ceux qui se tenaient le plus près du tribunal suprême, et après qu'il eut promis de ne plus s'occuper de ces livres, que sa punition lui fut remise. Jérôme fut longtemps fidèle à la promesse qu'il avait faite dans son rêve fiévreux, et lorsque, après avoir patiemment lutté contre le mal, après s'être fortifié dans la vertu et la piété, il crut n'être plus tenu à sa promesse et reconnut que sa vision n'avait été qu'un rêve, il conserva la ferme conviction que c'était toutefois un avertissement du ciel et que Dieu voulait son cœur sans partage.

A côté des études sérieuses qui remplirent le temps que Jérôme passa dans le désert, il entretint une correspondance suivie avec ses amis, notamment Florent, Chromatius, Héliodore, Népotien et Ruffin. Au bout de quatre ans les circonstances lui rendirent son séjour au désert insupportable. Les discussions qui divisaient l'Église d'Antioche, disputée à la fois par trois évêques, Mélétius, Paulin et l'Arien Euzoïus, troublèrent la solitude de Chalcis. Les fidèles venaient assaillir Jérôme pour apprendre de lui quel était l'évêque légitime. Jérôme, incertain lui-même, adressa deux lettres au Pape Damase, dont la réponse décida Jérôme en faveur de Paulin. Mais la lutte engagée devint plus vive et plus amère encore quand on y mêla des disputes sur la Trinité et l'emploi des termes οὐσία et ὑπόστασις. Le repos s'évanouit du désert avec l'union des esprits. Jérôme, attaqué, accusé d'hérésie, quitta le désert, se rendit à Antioche (379), où, malgré la résistance que l'humilité lui fit opposer au patriarche Paulin, il fut ordonné prêtre, sous la condition expresse qu'il n'était point engagé par son ordination au service de l'Église d'Antioche. Ce fut durant ce séjour qu'il publia son

livre contre les Lucifériens, sous le titre : *Luciferiani et orthodoxi*. La même année il partit pour Constantinople, voulant y entendre le célèbre Grégoire de Nazianze. Jérôme s'y occupa spécialement de la langue et de la littérature grecques, autant qu'on peut en juger par les ouvrages qu'il y commença; car c'est en 380 qu'il entreprit le remaniement latin de la Chronique d'Eusèbe et la traduction des vingt-huit homélies d'Origène sur Jérémie et sur Ézéchiel. Les troubles de l'Église d'Orient continuant toujours, le Pape Damase, pour y mettre un terme, convoqua, en 381, un concile à Rome, où, sur son invitation, Jérôme parut à la suite de Paulin et d'Épiphane. On le combla de témoignages d'estime, et le Pape surtout lui accorda la plus grande confiance. Ils lurent ensemble la sainte Écriture, que le Pape se plaisait à entendre interpréter par le savant docteur. Il lui donna aussi mission de répondre aux lettres des évêques qui adressaient des questions à Rome. Mais ce qui fut d'une haute importance pour l'Église entière, ce furent les travaux critiques sur le Nouveau Testament que Jérôme entreprit à la demande du Pape. Il n'existait pas de traduction latine autorisée du Nouveau Testament, et le besoin en devenait de plus en plus urgent, si l'on voulait mettre de l'uniformité dans les citations bibliques faites journellement par ceux qui défendaient le dogme catholique contre les attaques de l'hérésie. Jérôme compara toutes les traductions existantes avec le texte original grec, conserva les parties traduites qui répondaient à l'original, et corrigea les passages qui n'étaient point fidèles. Quoique Jérôme, dans sa préface, ne promît d'exécuter ce travail critique que pour les quatre Évangiles, il paraît qu'il en fit autant pour les Actes des Apôtres, d'après une lettre adressée à Marcelle, dans laquelle il dit qu'il avait poussé son travail, avant son départ pour Rome, jusqu'aux Épîtres de S. Paul. Il corrigea de même l'ancien Psautier d'après les Septante, et compara la version grecque d'Aquila au texte hébreu. Il commença aussi probablement à cette époque, toujours à la demande du Pape, la traduction des livres de Didyme sur le Saint-Esprit, qu'il n'acheva que plus tard à Jérusalem.

A mesure que la renommée de Jérôme croissait, il voyait s'augmenter le nombre de ceux qui réclamaient de lui l'interprétation des saintes Écritures. Parmi ces âmes avides de vérité se distinguaient surtout quelques femmes craignant Dieu, qui reconnaissaient en lui un maître saint et inspiré, dont elles suivaient les avis avec une confiance et une fidélité admirables; quelques-unes d'entre elles l'accompagnèrent même à Bethléhem pour se consacrer complétement à Dieu, sous sa direction. Jérôme, durant son séjour à Rome, avait cherché, au milieu de ses travaux, à y implanter, sous une forme adoucie, la vie ascétique dont il avait expérimenté les bienfaits dans le désert, pour préserver les fidèles des séductions qu'une ville de luxe et de plaisir offre nécessairement à ses habitants; il mit un tel zèle à s'acquitter de cette mission sérieuse et délicate que le prédicateur austère excita le mécontentement et se fit beaucoup d'ennemis, non-seulement parmi les laïques, mais parmi les membres du clergé. Pour s'y soustraire, après la mort du Pape Damase, il résolut de quitter Rome, de retourner en Orient et de s'y consacrer sans partage à ses études.

En 385 il s'embarqua à Porto avec son plus jeune frère, Paulinien, et le prêtre Vincent. Bethléhem, le berceau du salut, lui sembla le lieu le plus propice à son projet; il y fut suivi par Paule, une des jeunes femmes pieuses

que nous avons citées plus haut, et sa fille Eustochium. Cependant, avant de se fixer à Bethléhem, Jérôme parcourut la Palestine pour se procurer, en consultant les fidèles instruits, la connaissance exacte des lieux, de la nature du pays, des mœurs et des coutumes de ses habitants, ce qui fut extrêmement utile à ses travaux ultérieurs.

Sa prédilection pour les études bibliques le porta, quoiqu'il eût déjà les cheveux blancs, à fréquenter, pendant les quatre semaines qu'il resta à Alexandrie, l'école de l'aveugle Didyme, le plus célèbre origéniste de son temps. A Bethléhem Jérôme se remit, sous la direction du juif Barhanina, que nous avons cité plus haut, à l'étude de la langue hébraïque, en même temps qu'il lisait assidûment les classiques. C'est alors que commencèrent les travaux d'exégèse qu'il entreprit, la plupart à la demande de ses amis, pour résoudre leurs doutes, leur donner des consolations et les initier à l'intelligence de la sainte Écriture. C'est ainsi qu'il envoya l'explication de l'Épître aux Galates à Marcelle, sœur de Paule, qu'il interpréta les Épîtres à Philémon, aux Ephésiens et à Tite, pour Paule et Eustochium; aussi ce sont des écrits faits très-rapidement et en général à l'aide de plus anciens commentaires. Un travail original fut l'explication de l'*Ecclésiaste*, qui fut suivie : 1° d'une dissertation sur l'écrit d'Eusèbe de Césarée, Περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων τῶν ἐν τῇ θείᾳ Γραφῇ, dans laquelle il ne s'occupa que du second livre d'Eusèbe, qu'il corrigea, perfectionna et publia sous le titre *de Situ et Nominibus locorum Hebraicorum*; 2° d'un écrit intitulé *de Nominibus Hebræorum*; 3° d'explications sur certains passages difficiles de la Genèse. Ce dernier écrit semble une traduction de quelques traités isolés des docteurs de l'Église grecque, et le complément du travail commencé à Rome sur le livre de Didyme *du Saint-Esprit*. Puis il traduisit 39 homélies d'Origène sur l'Évangile de S. Luc, 7 traités sur les Psaumes, qui n'étaient probablement qu'une élaboration d'un commentaire d'Origène sur le même sujet qui ne nous est point parvenu. Pour se délasser de ces travaux sérieux Jérôme composa des esquisses biographiques des solitaires les plus célèbres, notamment de S. Hilarion et de S. Malchus. Ce qui le préoccupait surtout, c'était de continuer la correction de la version latine des Septante, qu'il avait commencée à Rome, et pour laquelle il tira bon parti de l'Hexaple d'Origène, qu'il avait reçu de Césarée. Mais cette traduction, corrigée et perfectionnée, fut perdue, et, sauf le livre de Job et les préfaces des autres livres, il n'en existe plus rien. Immédiatement après avoir achevé cette correction, Jérôme dut se mettre à la traduction originale et à l'explication de l'Ancien Testament, puisque ce travail est déjà cité dans ses notices sur les auteurs ecclésiastiques de l'année 392 (1). Il rédigea ces notices ou ces biographies à la demande du préfet du prétoire, Dexter, qui désirait qu'il existât pour les écrivains ecclésiastiques quelque chose d'analogue aux vies des hommes illustres de Rome et de Grèce écrites par Varron, Cornélius Népos, etc. Jérôme entreprit de répondre à son désir en donnant un travail qui, malgré les lacunes que devait présenter un livre tout nouveau dans son genre, devint d'une véritable importance pour l'histoire de l'Église.

Cependant la paix dont jouissait Jérôme au milieu de ces occupations si variées et si utiles fut de nouveau troublée. Jovinien s'éleva vivement dans Rome contre la pratique de l'ascétisme et nia le mérite de l'état de virginité.

(1) Cf. l'art. BIBLE (versions de la).

Jérôme, averti par Pammachius, écrivit, en 393, deux livres contre Jovinien, et plus tard en ajouta un troisième qui complétait les deux premiers. D'un autre côté il fut impliqué dans une discussion avec l'évêque de Jérusalem et son ancien ami Ruffin. Épiphane avait ordonné prêtre le frère de Jérôme; Jean, évêque de Jérusalem, se crut lésé par là dans ses droits de juridiction. Ruffin prit son parti, tandis que Jérôme embrassa celui d'Épiphane. Quoique Épiphane mît un terme au litige en présentant des excuses sur ce qui s'était passé, l'intimité qui existait antérieurement entre Ruffin et Jérôme ne se ranima pas du côté de Ruffin comme du côté de son ami. Ruffin, étant retourné à Rome, publia la traduction latine des deux premiers livres d'Origène, Περὶ ἀρχῶν; mais c'était moins une traduction qu'une refonte de l'ouvrage, dans laquelle Ruffin passait sous silence ou rendait d'une manière tout à fait contraire au texte original les passages qui avaient fait considérer l'écrit entier comme une source d'erreurs. Ruffin disait dans sa préface qu'il s'était décidé à entreprendre sa traduction par le désir qu'il avait de mettre chacun à même de lire un docteur aussi méconnu qu'Origène et de se convaincre que c'était à tort qu'on lui imputait tant d'erreurs graves; qu'il avait senti que c'était d'autant plus son devoir que Jérôme lui-même, qui jouissait de tant d'autorité parmi ses contemporains, professait une grande estime pour Origène et le comblait d'éloges. Jérôme, qui, à cet appel, soupçonna avec raison que Ruffin prétendait insinuer qu'il partageait les erreurs d'Origène, pria Ruffin, dans une lettre qu'il lui adressa, de vouloir bien à l'avenir s'abstenir de ces louanges équivoques. En outre, à la sollicitation de Pammachius et d'Océanus, il leur envoya une traduction fidèle du Περὶ ἀρχῶν, qui fut publiée à Rome tout à fait contre la volonté de Jérôme, car il ne l'avait destinée qu'à l'usage particulier de Pammachius. Ruffin, qui n'avait aucun droit de défendre à Jérôme d'entreprendre une pareille traduction, se trouva blessé, et publia une apologie (*Apologia Ruffini in Hieronymum*), qu'on appela vulgairement *Invectivæ*, dans laquelle il reprochait très-vivement à Jérôme l'absence de caractère et la mobilité de l'esprit. Jérôme répondit en 402 avec une égale vivacité dans deux livres que suivit un troisième livre en réponse à une réplique de Ruffin.

C'est à cette époque en général qu'appartiennent les discussions sur Origène, qui absorbèrent pour un temps l'activité de Jérôme, en même temps que celle d'Épiphane et de Théophile d'Alexandrie, dont la vie ne fut pas d'ailleurs, comme on sait, irréprochable. A la même époque Jérôme fut averti par Réparius que Vigilance attaquait le mérite de la pauvreté volontaire et du célibat. Jérôme écrivit d'abord contre Vigilance une lettre adressée à Réparius; plus tard, ayant lu le traité même de cet hérétique, il entra en lice par un livre spécial sur ce sujet. Ce ne fut qu'en 396 que Jérôme put reprendre la traduction de l'Ancien Testament, qui fut bientôt terminée, et après laquelle il revint également à ses commentaires sur les Prophètes, qu'il poussa jusqu'à Jérémie, dont il n'avait encore expliqué que trente-deux chapitres quand il fut appelé de cette vie de combats à la contemplation paisible et glorieuse du Dieu qu'il avait fidèlement servi durant les épreuves d'une carrière si longue et si agitée. Pendant les dernières années de sa vie il avait, de concert avec S. Augustin, défendu le dogme catholique contre les Pélagiens, d'abord dans une lettre à Ctésiphon, puis dans son grand ouvrage *Dialogi adversus Pelagianos*. Il était déjà trop accablé

par la maladie pour répondre au dernier appel que lui fit S. Augustin, qui désirait le voir élever encore une fois sa voix contre les ennemis de l'Église.

Jérôme mourut le 30 septembre 420. Ses reliques furent d'abord déposées à côté des ruines de son couvent de Bethléhem, et plus tard apportées à Rome.

Voici la liste des ouvrages de S. Jérôme, telle que la donne l'édition des Bénédictins de Saint-Maur, comprenant cinq volumes.

Le premier volume, *Bibliotheca divina*, renferme tous les livres de l'Écriture sainte qu'il a traduits.

Le second se divise en sept parties : 1° *de Nominibus Hebræorum ;* c'est une explication des noms propres de l'Ancien et du Nouveau Testament ; 2° *de Situ et Nominibus locorum Hebraicorum ;* 3° *Quæstiones in Genesim*, ou observations critiques sur les passages difficiles de ce livre, ouvrage qui a conservé toute sa valeur pour la critique biblique ; 4° seize *Lettres* sur quelques passages de l'Ancien Testament ; 5° *Commentar. in Ecclesiasten;* 6° *Origenis Homiliæ duæ in Canticum*, traduction de deux homélies sur le Cantique des cantiques, demandées par le Pape Damase ; 7° plusieurs traités qui n'appartiennent pas à S. Jérôme.

Le troisième volume contient les *Commentaires* sur les Prophètes.

Le quatrième volume se divise en deux parties : 1° *Commentaires* sur l'Évangile de S. Matthieu ; *Lettres* sur des passages difficiles du Nouveau Testament ; *Commentaires* sur les Épîtres de S. Paul aux Galates, aux Éphésiens, à Tite, à Philémon. 2° *Lettres* sur divers sujets, dont quelques-unes peuvent être considérées comme des traités, telles que la *Vie de S. Paul, ermite ;* la *Vie de S. Hilarion, de S. Malchus; de Viris illustribus*, divisé en trente-cinq chapitres ; *Livre* contre Helvidius, et *trois Livres* contre Jovinien ; *Livre* contre Vigilance et les Lucifériens ; *Écrits* contre Ruffin; *Dialogi contra Pelegianos*.

Le cinquième volume contient de nouveau des ouvrages faussement attribués à S. Jérôme et un recueil d'écrits qui ont rapport à l'histoire de sa vie.

Les meilleures éditions des œuvres de S. Jérôme sont dues à Martiany, Bénédictin de la congrégation de Saint-Maur, 5 volumes, Paris, 1693-1704. On reproche avec raison à cette édition l'absence d'ordre dans la collection des lettres, ce qui rend les recherches très-difficiles. En 1738 le savant Oratorien Villargi de Vérone en fit une nouvelle édition, pour laquelle il fut aidé par divers savants, entre autres par Scipion Maffei. On lui reproche aussi d'avoir arbitrairement corrigé le texte, sans avoir égard aux manuscrits.

Cf. Katerkamp, *Hist. de l'Égl. des premiers siècles*, t. II ; *Encyclopédie univ.*, II sect., VIII tom. ; Butler, *Vie des Pères*, t. XIII ; Knoll, *Hist. de S. Jérôme*, Rottweil, 1846. Les *Lettres* de S. Jérôme ont été traduites en français par Jean Petit, troisième édition, 1702, in-8° ; par Guillaume Roussel, 1704, 1707, 3 vol. in-8°, ou 1743, 4 vol. in-12. Plusieurs *Opuscules de S. Jérôme* ont été traduits pour la Bibliothèque des dames chrétiennes.

THALLER.

JÉROME DE PRAGUE. Ami et compagnon de destinée de Hus, Jérôme, issu d'une famille de petite noblesse de Prague, avait quelques années de moins que Hus (1). On le nomme quelquefois *Jérôme Faulfisch* (poisson pourri), mais aucun écrivain contemporain ne l'appelle ainsi, et probablement cette dénomination repose sur la confusion faite plus tard entre Jérôme de Prague et un autre noble de Bohême, Nicolas

(1) *Voy.* HUS.

Faulfisch, dont Ænéas Sylvius (1) parle sous le nom de *Putridi piscis*, et qui fut un des premiers à importer le wiclefisme de l'université d'Oxford en Bohême (2). Comme Jérôme de Prague étudia également à Oxford et en rapporta plusieurs écrits de Wiclef (vers 1398), on comprend qu'on les ait confondus l'un avec l'autre. Jérôme étudia aussi à Cologne, Heidelberg et Paris, et devint maître ès arts de l'université de cette dernière ville (3). A son retour il entra, en qualité de chevalier, au service de Wenceslas, devint membre de l'université de Prague, fit, quoique laïque, de fréquents discours sur des sujets religieux, et profita de toutes les occasions pour recommander les ouvrages de Wiclef.

Il disait habituellement : « Celui qui n'étudie pas les livres de Wiclef peut connaître l'écorce, mais ne connaît pas la racine de la science. » On ignore l'année dans laquelle il entra en rapports plus intimes avec Hus ; mais ce fut certainement avant 1403, puisque Jérôme entreprit alors de longs voyages et poussa jusqu'en Palestine. A son retour, en 1407, il aida Hus à enlever aux Allemands de Prague leurs priviléges universitaires; en 1410 il fut appelé en Pologne pour seconder le roi dans la création de l'université de Cracovie, et se rendit de là, sur l'invitation de Sigismond, roi des Romains et de Hongrie, à Ofen, pour y ouvrir un cours de philosophie religieuse. Le clergé l'accusa à cette époque, et non sans motif, d'être un hérétique, et, sur la plainte de Zbynek, archevêque de Prague, il fut emprisonné pendant quinze jours par l'archevêque de Gran. A son retour il fut arrêté et de nouveau mis en prison, à Vienne, sur la demande de l'université; mais il parvint à s'échapper, et de concert avec Hus se moqua de l'archevêque de Prague, et notamment de ce que ce prélat avait, le 16 juillet 1410, fait brûler deux cents volumes de Wiclef. Il se permit à cette occasion toute espèce de violences, et alla jusqu'à jeter de ses mains dans la Moldau un moine carmélite qui déployait beaucoup de zèle contre les hérétiques.

(1) *Hist. Bohem.*, c. 35.

(2) Cf. Palacky, *Hist. de Bohême*, t. III, 1, p. 192 sq.

(3) Mansi, *Conc. Coll.*, t. XXVII, p. 859.

Deux ans plus tard (1412) Jérôme prêcha, comme Hus et d'autres, contre la bulle de la croix d'Innocent XXIII, et se rendit coupable, avec le chevalier Woksa de Waldstein, d'un infâme scandale, en attachant la bulle pontificale sur la poitrine nue de deux courtisanes qu'ils conduisirent avec grand tapage à travers les rues de la ville en faisant crier devant elles « qu'on menait la bulle d'un imposteur à l'échafaud. » Du reste, ce ne fut pas, comme on le croit vulgairement, Jérôme, mais Waldstein, qui fut l'auteur principal de cet acte scandaleux.

Lorsque, au mois de décembre 1412, Hus abandonna la ville de Prague, Jérôme trouva plus sûr aussi de s'expatrier momentanément, sur l'invitation, dit-on, du roi de Pologne et du grand-prince de Lithuanie (les Jagellons).

Il visita à la même époque les provinces russes conquises par les Jagellons, y excita une grande fermentation religieuse, et se prononça en faveur des Grecs schismatiques, avec lesquels il communiqua même *in sacris*. Jérôme cherchait certainement alors à répandre les doctrines wicléfiennes et hussites en Pologne. Lorsqu'en octobre 1414 Hus partit pour Constance, Jérôme lui promit, dans les termes les plus chaleureux, de soutenir sa cause; aussi, dès que la situation de Hus devint menaçante, ses amis firent des reproches à Jérôme de ce qu'il tardait à se rendre

(1) *Voy.* Palacky, l. c., p. 277.

à Constance pour accomplir sa promesse. Quoique Hus l'en détournât expressément, Jérôme se mit en route et arriva incognito à Constance le 4 avril 1415. Les chevaliers de Chlum et de Duba lui conseillèrent de retourner promptement sur ses pas; mais Jérôme demeura à Constance, et dès le 7 avril il fit afficher à l'hôtel de ville et aux portes de l'église de Constance, en latin, en allemand et en bohême, une déclaration par laquelle il prévenait l'empereur Sigismond et le concile qu'il était prêt à répondre publiquement à ceux qui l'avaient calomnié, lui et l'illustre royaume de Bohême, et demandait en conséquence qu'on lui accordât un sauf-conduit; que, s'il était convaincu d'hérésie, il se soumettrait volontiers au châtiment qu'il aurait mérité. Là-dessus il se cacha dans les environs de Constance attendant la réponse. Le sauf-conduit lui fut accordé le 17 avril, dans la sixième session générale, en ce sens qu'on l'assura qu'il ne serait pas traité injustement et sans avoir été entendu, mais, d'un autre côté, sans le garantir contre les rigueurs de la justice séculière. En même temps on lui ordonna de comparaître dans le délai de quinze jours. Mais dans l'intervalle son courage s'était évanoui; il abandonna les environs de Constance et chercha à regagner la Bohême; mais, le 25 avril, l'intendant du comte palatin Jean de Soulzbach l'arrêta à Hirschau, dans le haut Palatinat, pour avoir outragé le concile, et, sur le réquisitoire de cette assemblée, il fut, le 23 mai, amené enchaîné à Constance. On le fit immédiatement comparaître devant une congrégation publique et on lui demanda compte de sa fuite.

Il voulut s'excuser sur ce qu'il avait manqué d'un sauf-conduit; mais il fut réfuté par Gerson et immédiatement mis en accusation. Gerson et quelques autres membres du concile avaient été précisément les professeurs de Jérôme à Paris, Cologne, Heidelberg, et attestèrent que de tous temps il avait montré du penchant à l'hétérodoxie. L'excitation contre Jérôme devint si vive que quelques voix s'écrièrent : *Comburatur !* Mais l'archevêque de Salzbourg s'écria à son tour : « Non, non ! il n'en sera point « ainsi; car il est écrit: *Je ne veux pas la* « *mort du pécheur.* » Jérôme fut mené en prison dans la tour du cimetière de Saint-Paul, confié à la garde de l'archevêque de Riga, et fort maltraité pendant deux jours, jusqu'à ce que ses compatriotes de Bohême intervinrent en sa faveur.

Après la mort de Hus, le concile de Constance se donna toutes les peines imaginables pour amener Jérôme à abjurer ses erreurs et n'avoir pas à jeter de l'huile sur le feu par une nouvelle sentence de condamnation. On l'interrogea, en conséquence, dans plusieurs congrégations, sur sa doctrine, et il déclara, le 19 juillet 1415, que dans la Cène la substance particulière du pain, *substantia panis singularis*, était changée au corps de Jésus-Christ, mais que la substance du pain, en général, subsistait, *substantia panis universalis*. Le 11 septembre il proposa une formule d'abjuration qu'il voulait signer et qui devait être sa rétractation. Il y reconnaissait comme hérétiques les propositions wicléfiennes et hussites condamnées par le concile, ajoutant, toutefois, qu'il n'entendait point par là juger le reste des saines doctrines de ces deux hommes, ni blâmer la personne même du vertueux Hus. Cette formule ne fut point agréée par le concile, et Jérôme en lut une nouvelle devant la dix-neuvième session générale, du 23 septembre. Il prononçait l'anathème contre toutes les hérésies, surtout contre celles de Wiclef et de Hus, qui l'avaient compromis lui-même, reconnaissait l'exactitude de la doctrine

enseignée par le concile, et déclarait que le livre qu'il avait composé pour défendre le réalisme il l'avait intitulé *Scutum fidei,* non pas comme si son opinion philosophique sur les universaux était un dogme à ses yeux et l'opinion contraire une hérésie, mais parce qu'il y avait voulu expliquer surtout le dogme de la Trinité. Il assurait d'ailleurs qu'il avait jusqu'alors considéré Hus comme orthodoxe, et n'avait pu croire, dans le commencement, que les propositions condamnées vinssent positivement de lui; mais que le fait lui avait été démontré à Constance par la vue du manuscrit original des livres de Hus, et qu'ainsi il reconnaissait que Hus et sa doctrine avaient été justement condamnés; qu'enfin il soumettait tout ce qu'il avait jamais dit au jugement du saint synode, et jurait vouloir persévérer dans la véritable doctrine de l'Église catholique; car celui qui ne le fait pas, ajoutait-il, mérite l'éternel anathème. Jérôme, voulant compléter sa rétractation, lut devant le synode les articles de Wiclef et de Hus antérieurement condamnés, et les anathématisa (1). Là-dessus une partie des membres du concile, et notamment les cardinaux d'Ailly et Zabarella, voulurent qu'on mît Jérôme en liberté; d'autres demandèrent qu'on le retînt en prison, et le docteur allemand Nas alla si loin qu'il reprocha aux deux cardinaux leur partialité en faveur de l'hérétique, et insinua même qu'ils s'étaient laissés séduire par le roi de Bohême, Wenceslas. Au même moment les moines du couvent de Marie des Neiges, à Prague, firent présenter au concile de nouvelles plaintes contre Jérôme, par Étienne Palec et Michel de Causis (2), et il en résulta que, le 24 février 1416, Jean, patriarche de Constantinople, et le docteur Nicolas de Dinkelsbühl furent chargés d'une nouvelle enquête. Gerson, dit-on, contribua beaucoup à ce résultat, notamment par son *Tractatus de potestate circa materiam fidei,* qu'il publia alors, et dans lequel, sans nommer Jérôme, il rendait sa rétractation suspecte. Les deux commissaires entendirent de nombreux témoins, et le 27 avril ils soumirent au concile le résultat de leurs recherches, ainsi que les réponses de l'accusé aux divers chefs d'accusation.

Le premier chef d'accusation portait que Jérôme avait répandu les hérésies et les livres wicléfiens, et qu'il avait continué à égarer beaucoup de fidèles, même après la condamnation solennelle de ces erreurs par le concile tenu à Rome sous Jean XXIII. Jérôme répondit qu'il n'avait pas connu les décrets de ce concile de Rome, et mit en avant toute espèce de faux-fuyants, par exemple qu'il n'avait pas loué *tous* les livres de Wiclef, mais seulement dit du bien de beaucoup d'entre eux.

Le second chef d'accusation disait qu'il s'était fait donner la sainte Communion en 1410, à Prague, quoiqu'il fût excommunié; il répondit qu'il ignorait le fait de son excommunication, qui ne lui avait pas été signifiée.

Le troisième chef affirmait qu'il avait écrit et publié des libelles injurieux contre le Pape, les ducs Ernest d'Autriche et Ernest de Bavière, et surtout contre Zbynek, son archevêque, qu'il avait d'ailleurs injurié devant le peuple du haut d'une fenêtre de la chapelle de Bethléhem. Jérôme ne nia que les outrages faits aux deux princes temporels.

Le quatrième chef l'accusait d'avoir, au mois de septembre 1412, jeté à terre, dans un couvent de Carmélites, des reliques, et battu les moines qui les lui avaient montrées. Jérôme nia le fait.

(1) Mansi, l. c., p. 791, 632, 754; t. XXVIII, p. 160.

(2) *Voy.* Hus.

D'autres actes de violence qu'il devait avoir commis à l'égard des moines, il chercha à les amoindrir, en soutenant, par exemple, qu'il avait été attaqué le premier.

Le cinquième chef l'accusait d'avoir protégé et nourri quelques excommuniés et quelques apostats; il s'excusa en prétendant qu'il n'avait agi que par pitié et par un sentiment d'humanité.

On l'accusait en sixième lieu d'avoir excité des troubles en Pologne, d'avoir prêché des hérésies en Lithuanie et en Russie; il rejeta nettement l'accusation.

Septièmement il prétendit n'avoir pas su que les quarante-cinq articles de Wiclef avaient été frappés d'anathème à Prague, par cela qu'il était alors à Jérusalem.

Huitièmement on lui reprocha d'avoir, quoique simple laïque, prêché à plusieurs reprises, d'avoir recommandé le wicléfisme. On n'a pas la réponse de Jérôme.

Neuvièmement il avoua son amitié pour Hus.

Dixièmement il nia d'avoir été invité à se rendre à Rome, d'avoir visité les églises interdites de Saint-Michel et de Bethléhem de Prague (1), d'y avoir entraîné d'autres fidèles, et d'avoir cherché à exciter un soulèvement contre les ennemis de Wiclef.

Onzièmement on l'accusait d'avoir répandu une fausse lettre de l'université d'Oxford en faveur de Wiclef; il l'avoua, en ajoutant qu'il n'avait pas su qu'elle fût fausse.

Douzièmement il nia d'avoir excité un certain nombre de barons à piller les biens du clergé et à mépriser les censures ecclésiastiques.

Enfin le dernier chef portait qu'il avait soutenu, à Paris, à Cologne et à Heidelberg, qu'en Dieu il n'y avait pas seulement une trinité de personnes, mais un quaternaire et un quinquennaire de choses; que l'âme de l'homme était une trinité, mémoire, raison et volonté; que l'avenir est déterminé par la nécessité; que la substance du pain subsiste dans le Sacrement; que Wiclef n'était pas un hérétique, etc., etc.; à quoi Jérôme répondit que l'on ne reproduisait pas ces propositions tout à fait dans la forme dans laquelle il les avait émises, que toutefois quelques-unes exprimaient bien sa pensée (1).

Outre cette série d'accusations, le promoteur du concile en soumit à l'assemblée une autre série en 102 *points*, en demandant que Jérôme fût également interrogé sur chacun d'eux. Ils avaient rapport au wicléfisme et à sa propagation, et inculpaient surtout Jérôme d'avoir prêché souvent, et en divers endroits, contre la *transsubstantiation*; d'avoir affirmé que les *laïques* pouvaient administrer les sacrements; d'avoir déclaré l'excommunication de Hus nulle et invalide, attaché la bulle du Pape au cou d'une courtisane et de l'avoir brûlée; d'avoir souillé d'ordures divers crucifix, foulé des reliques à ses pieds, déclaré martyrs trois criminels mis à mort et fait *célébrer* un service pour eux; d'avoir été en communion avec les Ruthéniens schismatiques et d'avoir cherché à détacher de l'Église Witold, prince de Lithuanie. Enfin ils portaient aussi sur la citation faite à Jérôme de paraître à Constance, son refus de s'y rendre, son arrestation et son interrogatoire, disant que sa rétractation n'était qu'apparente et sans sincérité, et que, durant sa captivité, il s'était livré à la gourmandise et à la boisson. Enfin le promoteur demanda qu'il répondît brièvement à tous les articles par *oui* ou *non;* en cas de dénégation, les articles devaient être prou-

(1) *Voy.* BOHÊMES (frères) et HUS.

(1) Mansi, l. c., t. XXVII, p. 842 sq.

vés, et enfin Jérôme devait être livré au bras séculier.

Le concile admit la requête de son promoteur et l'enquête fut continuée. Le 23 mai, à la demande de Jérôme, il comparut devant une congrégation générale. Les divers points d'accusation furent de nouveau lus en sa présence et le nombre des témoins soutenant chacun des articles désigné. Jérôme garda le silence à la lecture de la plupart de ces chefs, ne répondit par des dénégations qu'à un petit nombre d'articles, notamment à celui qui lui reprochait d'avoir brûlé la bulle, d'avoir soutenu que les laïques ont le droit de prêcher, et d'avoir nié la transsubstantiation. L'interrogatoire fut continué le 26 mai; il nia de nouveau quelques chefs, et obtint enfin la permission de parler explicitement devant le concile et de se défendre ou de se rétracter. Il prit la parole et se loua des juges de la première enquête, se plaignit des nouveaux juges commissaires qui s'étaient montrés pleins de prévention, ce qui l'avait empêché de leur répondre; il chercha à démontrer, par une série d'exemples, que bien des hommes irréprochables avaient été jugés et exécutés, ajoutant qu'il était victime de l'envie pour avoir renversé avec Hus la prédominance des Allemands à l'université de Prague. Après avoir fait, à son point de vue, l'histoire de Hus, il expliqua, en la justifiant, sa propre fuite de Constance et sa conduite jusqu'à ce jour; il déclara enfin qu'on ne lui avait arraché son abjuration antérieure des doctrines wicléfiennes et hussites que par la crainte, mais qu'il s'en tenait au parti de Hus et de Wiclef, sauf la doctrine de ce dernier sur l'Eucharistie.

Le concile remit la décision définitive au samedi suivant, et, dans l'intervalle, les Pères, le cardinal Zabarella entre autres, firent de nouvelles tentatives pour sauver le malheureux et l'amener à se rétracter. Dans la 21[e] session, le samedi 30 mai 1416, l'évêque de Lodi fit un sermon sur ce texte : *Exprobravit incredulitatem eorum et duritiam cordis* (1), et y montra que les grands hommes peuvent s'égarer.

Jérôme lui répondit et regretta de ne pouvoir se rétracter, disant qu'il ne se repentait de rien au monde autant que de sa première rétractation, nomma Hus un saint et affirma en même temps son attachement à l'Église. Aux menaces du châtiment qui l'attendait il s'écria, dit-on: *Coram eo (Deo), centum annis revolutis, respondeatis mihi*, paroles qu'on attribua plus tard à Hus et qu'on grava sur une médaille. Alors le patriarche de Constantinople, en qualité de commissaire du concile, prononça la sentence définitive ainsi conçue : « Le laïque Jérôme a soutenu des doctrines hérétiques, erronées, depuis longtemps condamnées, blasphématoires, scandaleuses, corruptrices et séditieuses, surtout wicléfiennes et hussites; après en avoir reconnu la condamnation par le concile et avoir anathématisé toutes les hérésies, il est retourné comme un chien à son vomissement; il a avoué publiquement devant le concile que cette rétractation n'avait pas été sincère, et que, sauf la doctrine de la Cène, il n'avait trouvé rien à redire dans les livres de Wiclef et de Hus. En conséquence le synode déclare que Jérôme, branche pourrie et desséchée du cep, sera coupé et rejeté, et le condamne comme hérétique relaps, l'excommuniant et l'anathématisant. » Les membres présents confirmèrent solennellement la sentence, et Jérôme fut livré au bras séculier, qu'on pria de le traiter doucement. Jérôme, après avoir entendu son arrêt, récita le Symbole des Apôtres, et fut mené au lieu de l'exécution, où il fut brûlé, au milieu des chants et des prières, le 30 mai 1416.

(1) *Marc*, 16, 14.

Les renseignements détaillés sur sa mort, donnés par les anciens historiens et les témoins oculaires, notamment par Diétrich de Niem (1) et Diétrich Vrie (Frey), furent recueillis par Van der Hardt, *Concil. Constant.*, t. I, p. 202; t. II, p. 454; t. IV, p. 772. Le même Van der Hardt, au t. III, pars V, p. 64-71, publia des lettres de l'humaniste Poggio sur le jugement et la mort de Jérôme. On peut voir dans l'article Hus, *ad finem*, qu'un faussaire fabriqua, dans les derniers temps, une lettre de Poggio sur la mort de Hus.

Cf. l'article Constance (concile de), Hus; Wagner, *Vie de Jérôme de Prague*, publiée par Tischer, Leipzig, 1803; *Courage de l'hérétique Jérôme de Prague*, par Paulus, dans le *Sophronizon*, 1828, I, 78-86; Keller, *Jérôme de Prague*, Lubeck, 1835.

Héfélé.

Jérubbaal. *Voyez* Gédéon.

Jérusalem. Suivant Josèphe Flavius (2), Melchisédech fonda la ville de Salem (3), qui devint plus tard Jérusalem. On met en doute l'identité des deux villes; mais il est certain que Jébus n'est autre que Jérusalem, et que ces deux noms représentent la même ville dans le livre de Josué et dans celui des Juges. Le partage ordonné par Josué fit écheoir Jébus ou Jérusalem à la tribu de Benjamin; les limites entre la tribu de Juda et celle de Benjamin étaient au sud de Jérusalem (4). Durant le temps qui s'écoula entre Josué et David, c'est-à-dire durant quatre siècles, ce furent tantôt les tribus de Juda et de Benjamin, tantôt les Jébuséens, qui furent en possession de Jérusalem. Lorsque David attaqua cette ville, elle était

(1) *Voy.* Diétrich de Niem.
(2) *Antiq.*, I, 10, 2.
(3) *Genèse*, 14, 18.
(4) *Josué*, 15, 7, 8; 18, 16.

fortifiée et aux mains des Jébuséens (1). Joab escalada le premier la forteresse. Le fort seul de Sion fut nommé la cité de David. David bâtit dans Sion, à la pointe nord-ouest de la montagne, où elle était le plus facile à attaquer, la citadelle (Millo); puis il entoura la ville de murailles depuis la citadelle jusqu'au bas. L'enceinte de David se confond avec ce qu'on appelle les premières murailles de Jérusalem. Sous Salomon elle fut agrandie et embellie. Après le schisme, sous Roboam, la ville, vu la proximité des frontières et les guerres presque perpétuelles, dut être plus fortifiée encore. Cinq ans après que Roboam fut monté sur le trône, l'Égyptien Sésac (2) conquit et pilla Jérusalem. Cinquante ans plus tard, Joas, roi d'Israël, la dévasta (3). Rasin, roi de Syrie, et Phacée, roi d'Israël, ne purent la conquérir (4), pas plus que les généraux de Sennachérib (5). Mais Assaradon, roi d'Assyrie, la força, et emmena captif le roi Manassé (6). Nécao, roi d'Égypte, entra également en vainqueur dans Jérusalem (7). Enfin Nabuchodonosor en fit la conquête; il ruina la ville et le temple de fond en comble, 588 ans avant Jésus-Christ, et emmena les Juifs captifs à Babylone. Au bout de soixante-dix ans d'exil, sous le règne de Cyrus, roi de Perse, vainqueur de Babylone, environ 42,000 Juifs revinrent, sous la conduite de Zorobabel, dans leur patrie. Ils se mirent à reconstruire la ville et le temple. La construction du temple, souvent interrompue, fut enfin terminée; mais le nouveau bâtiment était incomparablement inférieur au temple de Salomon.

(1) II *Rois*, 5, 6-9. I *Paral.*, 11, 4-8.
(2) III *Rois*, 14, 26.
(3) IV *Rois*, 14, 13.
(4) *Ibid.*, 16, 5. II *Paral.*, 28, 20.
(5) IV *Rois*, 18, 13.
(6) II *Paral*, 33, 11.
(7) *Ibid.*, 36, 2.

La circonscription et l'aspect de la nouvelle cité ressemblaient assez à l'ancien état de choses, mais le nombre des habitants était peu considérable. La ville passa des mains des rois de Perse entre celles d'Alexandre et de ses successeurs. Antiochus Épiphane, roi de Syrie, se présenta à la tête d'une nombreuse armée devant Jérusalem, en pilla le sanctuaire et y plaça la statue de Jupiter olympien. Il entoura la cité de David ou la montagne de Sion d'une forte muraille et y éleva des tours solides. Il plaça une garnison dans la citadelle. En outre il fit construire le château de Baris, sur un rocher, au nord-ouest du temple, afin de le dominer. Il ordonna aux Juifs d'abandonner les lois de leurs pères : beaucoup d'entre eux apostasièrent; d'autres devinrent martyrs de leur foi. Les habitants s'enfuirent. La ville devint la résidence des étrangers, le sanctuaire dévasté demeura vide. Cependant les Juifs, se soulevant sous la conduite de Judas Machabée, prirent les armes et remportèrent quelques avantages. Judas marcha sur Jérusalem, chassa, suivant Josèphe, la garnison syrienne de la ville haute, et l'enferma dans le château de Baris, qu'il nomme Acra ou ville basse. D'après le livre des Machabées, les Syriens se maintinrent dans Sion, tandis que les Juifs s'emparèrent de la montagne du temple, où ils furent continuellement inquiétés par la garnison syrienne du haut de Sion. Judas fit purifier le sanctuaire et restaura le culte de Jéhova. Il institua, en souvenir de sa victoire, la fête de la Dédicace. Jonathas, frère de Judas, fit relever les murailles. Sous son frère, Simon, les Syriens réduits par la famine furent contraints de rendre la citadelle. Simon y établit sa résidence et Jérusalem fut affranchie. Elle se releva rapidement sous la domination des Machabées, et cette prospérité se serait maintenue si la famille régnante ne s'était ruinée elle-même par ses divisions intestines. En 132 avant Jésus-Christ, Antiochus Sidétès, roi de Syrie, assiégea le grand-prêtre et prince des Juifs, Hyrcan, dans Jérusalem (1); mais la formidable puissance des Syriens échoua devant les murailles de Jérusalem et la valeur de ses défenseurs. Antiochus se décida à lever le siége moyennant 500 talents.

Les Machabées continuèrent à régner longtemps sans être inquiétés. On croit généralement, malgré le témoignage de Josèphe, que ce furent non les Syriens, mais les Machabées, qui construisirent sur le rocher qui dominait la ville basse le château fort de Baris, appelé plus tard, avec la partie de la ville attenante, Acra. Lorsqu'en 63 av. J.-C. les deux frères Hyrcan II et Aristobule se disputaient le souverain pontificat, Pompée le Grand, qui venait de renverser le royaume de Syrie, ayant été appelé à résoudre le litige, le termina en prenant Jérusalem, en emmenant Aristobule captif à Rome et en nommant Hyrcan prince de la Judée, tributaire des Romains (2). Bientôt après, le rusé Hérode l'Iduméen sut, par l'influence qu'il exerçait à Rome, se faire adjuger le royaume de Judée; mais, comme il avait contre lui un fort parti juif, qui avait son centre dans Jérusalem, Hérode marcha à la tête d'une grande armée, fortifiée par plusieurs légions romaines que dirigeait Sosius, contre la capitale de son nouveau royaume, et s'en empara après une longue et sanglante résistance. Maître de Jérusalem, il se plut à fortifier et à embellir de toute manière sa nouvelle résidence. Il bâtit les tours Hippique, au côté nord du mont Sion, les tours de Mariamne et de Phasaël, et vraisemblablement la

(1) Jos., *Antiq.*, XIII, 8, 2.
(2) *Voy.* Hébreux.

tour de Pséphinos, et du fort Baris il fit la citadelle Antonia. Quant aux embellissements, il se bâtit un palais sur le mont Sion, et construisit pour les Juifs un temple magnifique, outre un grand nombre de bâtiments somptueux. Son fils, Agrippa Ier, construisit la troisième enceinte ou l'enceinte extérieure, qui entoura la ville neuve ou Bézétha, et le fils de ce prince, Agrippa II, y ajouta un grand nombre de travaux.

Cependant les Juifs, poussés au désespoir par les gouverneurs païens, surtout par les mesures oppressives et les exactions tyranniques de Gessius Florus, se soulevèrent contre les Romains sous le règne de l'empereur Néron, et la ruine de Jérusalem fut la conséquence de leur soulèvement. Agrippa II, voyant qu'aucune conciliation, aucune intervention n'étaient plus possibles, abandonna Jérusalem avant l'explosion de la révolte. Les principaux d'entre les Juifs voulaient à tout prix empêcher l'insurrection qui devait entraîner leur perte; et la guerre éclata ainsi d'abord entre les Juifs eux-mêmes (1). Les grands de Jérusalem s'emparèrent de la ville haute avec les soldats d'Agrippa et le peu de Romains qui s'y trouvaient. La ville basse, Acra, et le temple demeurèrent aux mains du peuple. Les révoltés, fortifiés par une troupe de sicaires, chassèrent leurs adversaires d'une portion de la ville haute et en brûlèrent plusieurs palais. Le parti aristocratique fut obligé de se cacher ou de s'enfermer dans le château royal. Le fort Antonia, faiblement défendu, fut pris en deux jours par les Juifs et incendié. Ils attaquèrent aussi le mont Sion et son château; ses défenseurs entrèrent en pourparlers. Les Romains se retirèrent dans les trois tours nommées plus haut; mais ils furent bientôt obligés de les rendre, en obtenant la liberté de se retirer; à peine furent-ils désarmés qu'ils furent tous massacrés (1). Alors s'avança Cestus à la tête d'une armée romaine. Les Juifs abandonnèrent l'enceinte extérieure, et se retirèrent dans l'intérieur de la ville et sur la montagne du temple. Cestus envahit l'enceinte, brûla la ville nouvelle et le marché au bois. Il s'arrêta quelques jours, au bout desquels il attaqua le temple par le nord. Les Romains avançaient sensiblement, lorsque tout à coup Cestus se retira, souffrant de graves pertes dans sa retraite. Les Juifs rétablirent les murs et se préparèrent à une résistance désespérée. Les Romains étaient en effet revenus en force, sous la conduite de Vespasien. Ce général expérimenté, s'étant emparé de la Galilée et se disposant à attaquer la capitale, fut arrêté au milieu de ses succès par la nouvelle de son élévation à l'empire. Les zélateurs s'étaient emparés de toute l'autorité dans Jérusalem et tyrannisaient le reste des habitants. La guerre se déclara de nouveau entre eux et le peuple; les zélateurs furent obligés de se retirer dans le sanctuaire. Leurs adversaires, dirigés par Ananus, les y tinrent assiégés. Cependant les zélateurs trouvèrent moyen d'appeler à leur secours et d'introduire dans l'intérieur du temple une troupe d'Iduméens (2). Les assiégés firent alors une sortie et remplirent la ville de terreur et de mort. Ananus succomba et les zélateurs restèrent maîtres de Jérusalem. On appela contre leur chef, Jean, Simon, fils de Gioras. Jean fut de nouveau repoussé dans le sanctuaire, où il se fortifia. Il se forma un troisième parti. Une portion des zélateurs, menés par Éléazar, se sépara de Jean et occupa le sanctuaire, tandis que Jean fut réduit

(1) Jos., *Bell. Jud.*, II, 17, 3.

(1) Jos., *Bell. Jud.*, II, 17, 8-10.
(2) Id., *ibid.*, IV, 4, 1-7.

à garder les murs extérieurs du temple(1).

Titus, qui avait pris le commandement de son père Vespasien, campa avec trois légions et des troupes auxiliaires au nord de la ville. La quatrième légion, qui arriva de Jéricho, campa au mont des Olives. Enfin les deux partis qui se combattaient dans la ville, sous Simon et Jean, se réunirent. L'attaque était des plus difficiles. Après bien des efforts les Romains s'emparèrent de la troisième enceinte ou de l'enceinte extérieure; ils prirent la ville neuve et la mirent en feu; les Juifs se maintinrent derrière la seconde enceinte. Au bout de cinq jours une brèche fut pratiquée, et Titus en profita pour pénétrer par l'ouverture que les Juifs avaient abandonnée. Mais, les Romains ayant négligé d'élargir la brèche et d'ouvrir les portes, les Juifs se reformèrent, attaquèrent vaillamment les Romains, déjà parvenus très-loin, et les forcèrent de nouveau à se retirer.

Après des assauts répétés Titus parvint, le quatrième jour, à s'emparer des murailles, en détruisit une partie et occupa les tours du sud (2). Il éleva alors, par un travail de dix-sept jours, des tours qui devaient servir à attaquer le fort Antonia. La famine décimant les assiégés, beaucoup de Juifs cherchèrent à s'enfuir; Titus, pour les en empêcher, construisit une muraille qui avait trente-neuf stades de tour. Enfin, après des assauts réitérés, le fort Antonia fut enlevé (3), et Titus le fit raser à la hauteur nécessaire pour donner aux assiégeants le moyen d'attaquer la montagne du temple. Cette attaque eut lieu à la pointe nord-ouest. Le combat fut terrible. Le côté septentrional et le côté occidental de l'enceinte extérieure du sanctuaire furent ruinés. Les Romains y luttant en vain contre des travaux formidables et une défense désespérée, Titus fit mettre le feu aux portes. L'incendie se propagea à travers les portiques, sans que les Juifs cherchassent à l'arrêter. Titus lui-même dut éteindre l'incendie pour livrer un passage à ses troupes à travers les ruines. Au moment de cette retraite, les Juifs, qui étaient sortis de la porte orientale du temple, fondirent sur les Romains avec une indicible fureur, et ce fut avec une peine extrême qu'ils furent refoulés dans le sanctuaire. Une nouvelle sortie échoua de même, et les Romains, se précipitant avec les Juifs, qui rentraient, dans la cour intérieure, arrivèrent jusque devant les bâtiments mêmes du temple. Un soldat romain jeta, à travers la porte d'Or, du côté du nord, un tison dans l'intérieur du temple, qui prit feu. Durant le tumulte de l'incendie et du combat, une troupe de Juifs parvint à percer les rangs des Romains et à atteindre la ville. Simon et Éléazar s'y étaient retirés et en avaient barricadé les accès. Titus fit mettre le feu au reste de la ville : le conseil, l'Acra, l'Ophta furent consumés; tout s'embrasa, jusqu'au palais d'Hélène, qui était situé au milieu de l'Acra (1). Titus ordonna alors les travaux de siége contre la ville haute, qui était entourée de ravins escarpés. Au bout de dix-huit jours les Romains purent faire avancer leurs béliers. Beaucoup de Juifs se retirèrent dans le château royal, d'autres dans des caveaux. Les murs furent ébranlés, les tours menacèrent de s'écrouler; les assiégés perdirent tout espoir. Ils croyaient que toute la muraille occidentale était renversée, et ils se réfugièrent dans les souterrains. Les Romains occupèrent les murs et les tours.

(1) Jos., *Bell. Jud.*, V, 1, 5.
(2) *Ibid.*, V, 8, 2.
(3) *Ibid.*, VI, 1, 5-7.

(1) Jos., *Bell. Jud.*, VI, 6, 3.

Jérusalem était tout en feu, et le glaive acheva ce qu'épargnait l'incendie (1). Titus ne laissa debout que les trois tours Hippique, Phasaël et Mariamne, et la muraille de l'est. Tout le reste était tellement en ruines qu'on n'y reconnaissait plus de traces de demeure humaine (71 après Jésus-Christ).

Jérusalem fut pendant un certain temps effacée de l'histoire. Il n'en subsistait plus, pour ainsi dire, que le sol. Cependant peu à peu des Juifs fugitifs, parmi lesquels se trouvaient aussi des Chrétiens, revinrent aux lieux où avait été jadis la cité sainte. Sous l'empereur Adrien éclata la formidable sédition de Bar-Kochba (2), qui avait le projet d'anéantir en Palestine tout ce qui n'était pas Juif (132-135). Le temple de Jupiter, qu'on avait élevé à la place de l'antique sanctuaire de Jérusalem, excitait la fureur des Juifs. La révolte de Bar-Kochba ayant été domptée, les Juifs furent dispersés à travers la Palestine; on défendit en même temps à tous les Juifs du dehors de se montrer jamais dans Jérusalem. A la place de l'antique cité Adrien fit fonder une ville nouvelle, appelée de son nom *Ælia Capitolina,* qu'il peupla de colons dont aucun n'était Juif (3).

Nous n'avons pas de détails certains concernant l'étendue et la position d'Ælia. On peut vraisemblablement conclure sa position de celle qu'occupait Jérusalem au temps des croisades. Sous le règne de Constantin Ælia se releva; peu à peu elle reprit son ancien nom, quoique les noms d'Ælia et de Jérusalem alternèrent longtemps, et que le nom le plus récent se conserva jusqu'au septième siècle.

Quant au saint Sépulcre et au Calvaire, *voyez* les articles qui portent ces noms. L'empereur Constantin bâtit l'église de la Résurrection; sa mère Hélène, les églises de Bethléhem et du Mont-des-Olives (1). Julien l'Apostat, dans sa haine contre les Chrétiens, encouragea les Juifs à rebâtir leur temple sur le mont Moriah (362), et il les aida dans leur travail : il voulait faire mentir la prophétie du Seigneur qui avait annoncé que le temple demeurerait à jamais vide et désolé; mais des flammes sorties de terre consumèrent les travaux commencés et les travailleurs (2).

Jérusalem redevint promptement une des capitales du Christianisme. Des torrents de pèlerins y affluèrent de tous les pays du monde. Beaucoup de gens pieux s'établirent dans la ville et dans ses environs. On bâtit un grand nombre d'églises, de chapelles et de monuments funèbres. L'église de la Sainte-Vierge devint célèbre par sa magnificence. L'empereur Justinien la rétablit en 550. Cosroès II, roi de Perse, emporta Jérusalem d'assaut en 616. Des milliers de Juifs s'étaient attachés à sa fortune. Les églises furent pillées et brûlées; on prétend que trente-six mille (d'autres disent quatre-vingt-dix mille) Chrétiens périrent en cette occasion. Les autres, le patriarche Zacharie à leur tête, furent traînés en captivité. La sainte croix tomba entre les mains des infidèles. L'empereur Héraclius (3), après plusieurs expéditions heureuses contre les Perses, les contraignit à conclure la paix, en 678, et à rendre les prisonniers, le patriarche et le bois de la vraie croix. Héraclius, à son retour, entra à pied à Jérusalem, portant la croix, qu'il replaça dans l'église de la Résurrection avec pompe et dévotion. Mais au bout de quelques années Jérusalem tomba pour des siècles

(1) Jos., *Bell. Jud.*, VI, 8, 2-5.
(2) *Voy.* Akiba.
(3) Eusèbe, *Hist. ecclés.*, IV, 6. Dio Cass., l. 69.

(1) Eusèbe, *Vita Const.*, III, 25-40, 41-43.
(2) Amm. M., XXIII, 1. Socr., VI, 20. Conf. Sozom. et Théodoret.
(3) *Voy.* Héraclius.

aux mains des ennemis de l'Évangile.

Gaza et Damas ayant été conquis par le calife Omar, Jérusalem fut, à son tour, attaquée par une armée arabe (637). Elle résista pendant quatre mois ; enfin Omar, ayant paru lui-même sous les murs, la contraignit de capituler (638). Les Chrétiens et les lieux saints furent épargnés, moyennant un tribut ; à la place de l'ancien temple des Juifs Omar fit bâtir la magnifique mosquée *Al Sachara*, qui est le second sanctuaire des Mahométans. Le sort des Chrétiens devint supportable, surtout sous le calife Haroun-al-Raschid, qui envoya les clefs des portes et des églises de Jérusalem à son ami Charlemagne ; celui-ci, de son côté, fit de magnifiques présents à l'Église de Jérusalem, en même temps qu'il l'enrichit de nombreuses fondations. Les Juifs revinrent aussi se fixer au lieu de leurs plus saints souvenirs. Lorsque les Fatimites d'Égypte se furent rendus maîtres de la Palestine, les temps redevinrent plus durs pour les Chrétiens. Le troisième Fatimite, Hakim Biamrillah, surtout, se montra leur ennemi acharné ; il fit abattre, en 1011, l'église de la Résurrection (1). Les Chrétiens étaient accablés d'impôts ; toutes les solennités du culte leur étaient interdites ; l'assassinat était à l'ordre du jour. Sous le règne de Dhaher, fils du calife Hakim, le calme reparut en partie. Dhaher permit aux Chrétiens de rebâtir l'église de la Résurrection, ce qu'ils firent avec le concours de l'empereur de Byzance, Constantin Monomaque (1048). Le changement fréquent des gouverneurs ne fit qu'empirer la condition des Chrétiens de Jérusalem, de Bethléhem et de Thékoa (où il n'y avait que des Chrétiens). Cependant leur situation était supportable en comparaison de ce qu'elle devint sous la domination turque ; car, dit Guillaume de Tyr, l'empire turc s'étant peu à peu accru, sa puissance s'étant étendue sur l'Égypte et la Perse, et la ville sainte étant tombée entre ses mains, le peuple eut à subir, durant les 38 années de la domination turque, une telle oppression que le joug de l'Égypte et de la Perse lui parut un fardeau doux et léger.

En 1099 Jérusalem fut conquise par les croisés. En 1187 elle retomba entre les mains du sultan Saladin. En 1244 elle fut prise par les Chowaresmiens, et de leurs mains elle retomba dans celles des barbares sultans d'Égypte, qui la conservèrent jusqu'en 1382. A la place de ces sultans vinrent les Mamlouks, qui introduisirent une nouvelle forme de gouvernement dans leur empire. Jérusalem demeura longtemps entre les mains des sultans des Mamlouks. Enfin le sultan des Turcs, Sélim, conquit, en 1517, l'Égypte et la Syrie ; la Palestine et Jérusalem tombèrent ainsi au pouvoir des Osmanlis et y demeurèrent jusqu'à nos jours. Jérusalem fit partie du pachalik d'Acre ou de Damas.

Jérusalem compte aujourd'hui de 15 à 24,000 habitants ; la grande moitié est mahométane ; on estime qu'il y a environ 5,000 Juifs ; ceux-ci demeurent à part, au sud-est de la ville, dans la vallée qui sépare les monts Sion et Moriah. Beaucoup de Juifs vont s'établir à Jérusalem à la fin de leur vie, pour être enterrés en Terre-Sainte. Les Catholiques du rite latin demeurent autour du couvent latin du Saint-Sauveur, au nord-est de la ville ; ils sont au nombre de 1,500. En outre il y a une grande quantité de Grecs schismatiques à Jérusalem ; ils sont sous le puissant protectorat de la Russie ; enfin il y a des Chrétiens arméniens, abyssiniens, des Syriens jacobites, des Cophtes, etc. : toutes ces sectes ont leur couvent particulier.

(1) Guill. de Tyr, I, 4.

Jérusalem est située à peu près à 2,200 pieds au-dessus du niveau de la mer, sur trois collines, au bord de trois vallées. Elle est naturellement fortifiée par ces vallées profondes et ces collines escarpées; elle est d'un accès difficile à l'est, au sud et en partie à l'ouest; elle est, en revanche, ouverte du côté du nord et du nord-est, car là elle est dominée par des hauteurs, et il n'y a pas de ravins entre elle et la plaine environnante. Aussi est-ce, la plupart du temps, de ce côté qu'elle a été attaquée, par exemple par Titus, par les Croisés, etc. Ce n'est que dans les environs de la porte de Damas que les hauteurs s'inclinent jusque dans la vallée de Tyropaon (vallée des faiseurs de fromages), qui coupe la ville en deux, s'unit au sud du Moriah et de Sion avec les vallées voisines, et forme ainsi avec elle une sorte de trident. Cette vallée présentait, avant la ruine de Jérusalem par Titus, un grand abîme, principalement entre le Moriah et le mont de Sion; le mont du temple et celui de Sion étaient unis par-dessus cet abîme par un formidable pont. Cette vallée des faiseurs de fromages est aujourd'hui en majeure partie comblée par des ruines; on n'en voit plus la profondeur que près de la piscine de Béthesda (1) et de la piscine des Agneaux, qui se trouvent l'une au dedans, l'autre au dehors de la porte orientale ou de la porte de Marie. Les vallées qui entourent extérieurement la ville étaient très-profondes, et, comme le dit Josèphe, « n'étaient accessibles d'aucun côté, tant leurs rochers formaient une muraille escarpée. » Du nord-est descend la vallée de Cédron (2), qui part non loin de la ville, s'enfonce de plus en plus et sépare le mont des Olives, à l'est, du mont du temple ou Moriah, situé en face et presque perpendiculairement au-dessus du ravin, de sorte qu'il en coûte beaucoup de peine et de sueur pour y monter des deux côtés. La vallée de Cédron, dont le torrent est depuis longtemps à sec, est surtout profonde à la piscine de Siloé. Du puits Rogel (Bir-Ajab) elle se dirige au sud-est vers la mer Morte.

(1) *Voy.* Béthesda.
(2) *Voy.* Cédron.

A l'ouest et au sud-ouest se trouve la vallée de Géhon; elle se perd au sud dans la vallée d'Hinnom ou de Géhenna (1), qui se prolonge tout le long du côté méridional de la ville, et s'unit, près de la source de Siloé ou des jardins du roi, à la vallée de Cédron. Ces trois ravins, qui sont contigus l'un à l'autre, coupent Jérusalem, en même temps qu'ils la protégent, au sud, à l'est et au sud-ouest. Les trois collines que nous avons indiquées plus haut sont *Sion*, *Moriah* et *Acra*. Sur Sion, ou la colline du sud-ouest, était située la cité de David, que Josèphe nomme le vieux marché. Le temple était sur le Moriah. A cette colline se rattachait, au sud, la colline plus basse d'Ophel, avec la partie de la ville nommée *Ophla*. A l'ouest et au nord-ouest de la montagne du temple était située la colline Acra, à laquelle était adossée la basse ville du même nom. Plus au nord était la ville neuve ou *Bézétha*, sur plusieurs collines, parmi lesquelles se trouvait le *Golgotha* (2). Cette partie était, au temps de Jésus-Christ, en dehors de la seconde enceinte de Jérusalem, mais elle était unie à la ville par la troisième enceinte ou la muraille d'Agrippa. De là vint que le Golgotha, de même que le tombeau de Notre-Seigneur, qui n'en est pas loin, furent plus tard et sont

(1) *Voy.* Géhenna.
(2) *Voy.* Golgotha.

encore aujourd'hui dans l'intérieur de Jérusalem.

Il s'est élevé dans les derniers temps une discussion sur la situation du Golgotha et du saint Sépulcre. De graves autorités, et parmi elles l'Américain Robinson, dans son livre sur la Palestine (1), ont prétendu trouver le mont Golgotha hors de la Jérusalem actuelle. Mais le Dr Sepp (2), et récemment A. Schaffter (3), ont mis hors de doute que le Golgotha et le saint Sépulcre se trouvent aux lieux où la tradition chrétienne les a toujours cherchés. La colline Acra était, suivant Josèphe, en forme de croissant, et séparée par un ravin du mont du Temple et du mont Sion. Celui-ci, d'après Josèphe, est plus élevé que Moriah et plus étendu. Il portait la cité de David.

Jérusalem fut successivement entourée d'une triple enceinte. La première renfermait le mont Sion et se terminait aux fortifications du mont du Temple. La deuxième, ou le mur d'Ézéchias, entourait la ville basse au nord; elle se rattachait, au sud-ouest, à la montagne de Sion, courait de là en forme de croissant au nord et au nord-est, et touchait au sud-est à la citadelle Antonia, et par celle-ci au mont du Temple. La troisième, dite la muraille du roi Hérode-Agrippa, environnait la ville neuve ou Bézétha; elle s'attachait, au sud-ouest, à la première enceinte, probablement près de la tour Hippique, formait un grand arc vers le nord et le nord-est, puis allait au sud-est et au sud, et se terminait à la pointe nord-est de la muraille du mont du Temple; elle était garnie de quatre-vingt-dix tours, parmi lesquelles la tour de Pséphinos se distinguait par sa hauteur et sa solidité. La seconde enceinte avait quatorze, la première avait soixante-six tours.

Voir, pour plus de détails, l'ouvrage cité plus haut : *Recherches d'un voyageur allemand*, etc.

GAMS.

(1) 1841.

(2) *Recherches d'un voyageur allemand à Jérusalem*, dans les *Feuilles historiques-polit.*, t. XIX.

(3) *La vraie Situation du saint Sépulcre* Berne, 1849.

JÉRUSALEM (CONCILES DE). Baronius compte comme le premier concile de Jérusalem la réunion des Apôtres assemblés pour élire Matthias à la place du traître Judas (1), et comme le second la réunion dans laquelle ils élurent les sept diacres (2).

Le premier concile des Apôtres fut célébré en 49, suivant Baronius en 51 (3). Paul et Barnabé y assistèrent. On y décida que les fidèles issus du paganisme seraient affranchis du joug de la circoncision et de l'observation de la loi mosaïque, qu'ils n'auraient qu'à se préserver des mets offerts aux idoles, du sang, des viandes étouffées, et de la fornication.

Une plus petite assemblée eut lieu en 56-58, d'après les *Actes des Apôtres*, 21, 28. Sous l'évêque Narcisse, cité dans l'article JÉRUSALEM (*patriarcat de*), quatorze évêques se réunirent à Jérusalem pour régler ce qui concernait la solennité de la fête de Pâques.

En 335 les Eusébiens se réunirent à Jérusalem, après avoir déposé S. Athanase dans une assemblée tenue par eux à Tyr. Ils y avaient été convoqués à la demande de l'empereur Constantin, pour y célébrer la dédicace de l'église de la Résurrection. Ce fut Eusèbe de Césarée qui prononça le discours d'inauguration. Les évêques y reçurent Arius dans la communion de l'Église, et envoyèrent une lettre synodale à l'empereur, en le priant instamment de laisser

(1) *Act. des Apôtres*, 1, 15.

(2) *Ibid.*, 6, 1-6.

(3) *Ibid.*, 15, 6 sq.

Jérusalem est si-
2,200 pieds au-de
mer, sur trois
trois vallées.
fortifiée par
ces collines
accès difficil
partie à l'o
che, ouver
nord-est,
des haut
entre el
Aussi
ce cô
exem
Ce
por
cli
pa
q
s
v

Arius retourner à Alexandrie (1). Eusèbe, [illegible] cette assemblée fut [illegible] qu'il eût vue [illegible]. Il célébra en [illegible] de la trentième [illegible] anniversaire du règne de l'empereur Constantin.

Vers 344, après le concile de Sardique, l'évêque Maxime présida une assemblée d'évêques dans laquelle S. Athanase fut solennellement admis à la communion des évêques présents. Le concile adressa une lettre aux habitants d'Alexandrie et à tous les évêques d'Égypte et de Syrie (3).

Vers 415 l'évêque Jean tint avec ses prêtres un concile relatif aux affaires de Pélage. *Orose*, évêque de Cordoue, y fut l'accusateur de l'hérésiarque. Jean se laissa séduire par les discours artificieux de Pélage et ne le condamna pas; il fut décrété qu'on écrirait en cette circonstance au Pape Innocent Ier et qu'on attendrait son jugement (4).

Vers 536 Pierre, évêque de Jérusalem, tint un concile de quarante-cinq évêques, qui exclut de la communion de l'Église les Sévériens condamnés à Constantinople.

Après le concile universel de 553, il y eut à Jérusalem un synode qui adopta les décrets du concile relatifs aux Trois Chapitres; c'est ce qui résulte des actes du second concile de Nicée, où il est dit: « En outre notre empereur bien-aimé en Dieu envoya les actes du cinquième concile à Jérusalem, où eut lieu une réunion de tous les évêques de Palestine, qui confirmèrent des mains, des pieds, de la bouche, les expressions et les conclusions de ce concile. Seul, Alexandre, évêque d'Abyle, protesta. Il fut déposé et se retira à Byzance.

Le célèbre patriarche de Jérusalem Sophronius, colonne de l'Église dans la discussion du monothélisme, convoqua, en 634, un synode des évêques de Palestine à cette occasion. L'assemblée publia la fameuse lettre encyclique adressée aux patriarches (1), dans laquelle elle démontre une double volonté dans le Christ et réfute l'opinion des monothélites.

En 780 le patriarche Théodoret tint un concile contre les iconoclastes.

Au temps des croisades, Jérusalem, étant devenue un royaume chrétien, vit un certain nombre de synodes se réunir dans son enceinte; par exemple, en 1099, en 1107, tous deux pour des conflits d'élections épiscopales. En 1143 le légat Albéric y présida un concile contre les erreurs des Arméniens.

Mais l'assemblée la plus importante de toutes celles qui se réunirent à Jérusalem fut celle que, en 1672, on y tint contre Cyrille Lucaris (2), et contre la tentative formée par lui de confondre la doctrine des Calvinistes de l'Occident avec celle de l'Église orthodoxe d'Orient:

Dosithée, patriarche de Jérusalem, réunit, le 16 mars 1672, les prélats de son ressort. On comptait parmi eux l'ex-patriarche Nectaire, six métropolitains, un certain nombre d'archimandrites, de prêtres, de diacres, et cinquante-trois moines. Le synode devait être le bouclier de la foi orthodoxe, l'apologiste de la vérité contre l'erreur des Calvinistes, qui prétendaient mensongèrement que l'Église d'Orient professait sur Dieu et les choses divines les mêmes erreurs que ces sectaires.

Le synode renouvela et confirma le

(1) Eusèbe, *Vita Const.*, IV, 43. Sozom., II, 26. Théodoret, I, 31.
(2) *Vita Const.*, IV, 47.
(3) Socr., I, 24. *Hist. trip.*, IV, 34.
(4) Hardouin, t. I, p. 1207. Mansi, t. IV, p. 307 sq. Cf. Alex. Nat., *Hist. ecclés.*, sæc. V, dissert. I.

(1) Cf. Mansi, t. XI, p. 529.
(2) *Voy.* Cyrille Lucaris.

décret des conciles de Constantinople de 1638 et de 1642 contre les erreurs en question. Les Pères se plaignirent de ce que les Calvinistes, qu'ils appelèrent de vains bavards, des novateurs, des hérétiques et des apostats, ne cessaient point, après les déclarations de tant de patriarches grecs, après le rejet des réponses impies de Cyrille, de prétendre que la foi de Calvin était approuvée par l'Église d'Orient. Ils déclarèrent :

1° Que le symbole calviniste de Cyrille Lucaris avait été secrètement publié sans le consentement des Orientaux ;

2° Que ce n'était point là le symbole de l'Église d'Orient ;

3° Que, bien loin de là, celle-ci en repoussait absolument la teneur.

Le synode exposa cette triple réponse dans dix-huit chapitres explicites qui formulent la doctrine de l'Église d'Orient et traitent :

1° De la Trinité ;

2° De l'Écriture sainte, qui doit être expliquée conformément à la tradition de l'Église catholique ;

3° De la prédestination et du libre arbitre, contre Calvin ;

4° Du Créateur, qui n'a créé que le bien ;

5° De la Providence divine, qui sait l'avenir, mais ne le fait pas ;

6° Des suites du péché originel ;

7° De l'incarnation du Fils de Dieu ;

8° De l'intercession des saints ;

9° De la nécessité de la foi et des bonnes œuvres ;

10° De l'épiscopat, fondement de l'Église ;

11° Des membres de l'Église, qui sont ceux-là seuls qui ont reçu leur foi de Jésus-Christ, des Apôtres et des conciles universels ;

12° De l'infaillibilité de l'Église catholique, qu'inspire le Saint-Esprit ;

13° De la justification, qui s'opère non-seulement par la foi, mais par la foi active dans la charité ;

14° Du libre arbitre que l'homme a conservé, même après la chute ;

15° Des sept sacrements de la nouvelle alliance ;

16° De la nécessité absolue de la foi, même pour les enfants ;

17° De la présence véritable et substantielle de Jésus-Christ dans le saint Sacrement de l'autel ;

18° Du purgatoire après cette vie (1).

Cette confession fut opposée au symbole calviniste de Cyrille, qui était également en dix-huit chapitres.

GAMS.

JÉRUSALEM (NOUVELLE). Il est dit dans l'Apocalypse, 3, 12 :

« J'écrirai sur lui le nom de mon Dieu, et le nom de la ville de mon Dieu, de la nouvelle Jérusalem, qui descend du ciel et vient de mon Dieu, etc. » Ce verset annonce l'accomplissement du royaume de Dieu sur la terre comme au ciel, et la participation à ce royaume. C'est le sens des paroles de S. Paul, Gal. 4, 25, 26 : « La Jérusalem d'en haut est vraiment libre, et c'est elle qui est notre mère ; » et ailleurs, Hébr., 12, 22 : « Vous vous êtes approchés de la montagne de Sion, de la ville du Dieu vivant, de la Jérusalem céleste. » Ce même royaume de Dieu est appelé ailleurs dans l'Apocalypse, 21, 2 : « La ville sainte, la nouvelle Jérusalem, qui vient de Dieu, parée comme une épouse qui paraît devant son époux ; » et vers. 10 : « La sainte Jérusalem, qui est environnée de la gloire de Dieu. »

D'après la doctrine mystique de l'hérétique Swédenborg et de sa secte, l'Église chrétienne est parvenue à la perfection prédite dans l'Apocalypse par la venue de Swédenborg même, nouveau

(1) Voir *Revue trimestr. de Tubingue*, ann. 1843, p. 592. Hardouin, XI, p. 179-272.

messie de Dieu. Il nomme cet état parfait de l'Église chrétienne, le nouveau ciel et la nouvelle terre, la nouvelle Jérusalem céleste dont parle l'Écriture.

Swédenborg, *Œuvr.*, 5e édit., vol. II, p. 502. Cf. Möhler, *Symbol.*, 4e édit., p. 574 sq.

GAMS.

JÉRUSALEM (PATRIARCAT DE). Le premier évêque de Jérusalem fut Jacques le Mineur (1), que les Apôtres élevèrent à cette dignité (2), et que les Juifs précipitèrent du haut du temple (3). Après sa mort les Apôtres et les disciples du Seigneur se réunirent et élurent unanimement Siméon, fils de Cléophas, parent du Sauveur, au siége de Jérusalem (4). Sous le règne de l'empereur Trajan, Siméon, après avoir souffert le martyre pendant plusieurs jours avec un courage qui arracha même à ses juges des marques d'étonnement, fut crucifié comme son Maître, à l'âge de cent vingt ans (5). On conclut de ce passage d'Hégésippe : προηγοῦνται πάσης ἐκκλησίας ὡς μάρτυρες καὶ ἀπὸ γένους τοῦ κυρίου, que, durant la période apostolique, l'Église de Jérusalem était la métropole des communautés de Judée, de Samarie et de Galilée, composées surtout de Judéo-Chrétiens. Cette subordination subsista tant que l'Église de Jérusalem et les autres Églises de Palestine furent principalement composées de Judéo-Chrétiens; mais lorsqu'à la suite de la guerre des Juifs, sous Adrien, la communauté chrétienne de Jérusalem se dispersa, et que beaucoup d'autres communautés furent ruinées dans le pays, que dans la nouvelle ville d'Ælia il se forma une communauté de Pagano-Chrétiens, le rang de métropole passa à l'Église de Césarée; celle-ci avait dès lors sur la nouvelle Jérusalem le privilége de l'âge, et relativement celui d'une fondation apostolique; car l'apôtre S. Pierre avait fondé cette Église par la conversion du centurion Corneille et de sa maison. En outre l'importance politique de Césarée détermina également ce choix.

(1) *Voy.* JACQUES LE MINEUR.
(2) Eusèbe, *Hist. eccl.*, II, 23.
(3) Hegesipp. apud Euseb., II, 23.
(4) Ibid., l. c., III, 11.
(5) Ibid., l. c., III, 32.

Après Siméon l'Église de Jérusalem élut évêque le Judéo-Chrétien Juste (1). A Juste succédèrent, d'après Eusèbe, jusqu'à la ruine de la ville, sous Adrien, douze évêques de race juive, qui avaient franchement embrassé la foi chrétienne et remplirent très-dignement leurs fonctions (2). Ensuite, l'Église étant composée surtout de Pagano-Chrétiens, les évêques furent tirés des rangs de ces derniers. Mais chacun d'eux, comme leurs prédécesseurs venus du judaïsme, ne dirigea l'Église que peu d'années; car Eusèbe compte treize de ces évêques jusqu'au temps de l'empereur Commode. Le premier d'entre eux fut Marc; le treizième, et en même temps le trentième depuis le temps des Apôtres, fut Narcisse (3), dont les contemporains disent qu'il fit beaucoup de miracles, entre autres qu'il changea de l'eau en huile. Il finit par renoncer à sa charge pour se sanctifier davantage dans la solitude, où il passa encore un grand nombre d'années. Comme personne ne connaissait le lieu de sa retraite, les évêques voisins pensèrent qu'il fallait pourvoir par une nouvelle élection à l'administration du siége vacant d'Ælia. Leur choix tomba sur Dius, auquel peu de temps après succédèrent Germanion et Gordios. Alors reparut, comme sortant du tombeau, Narcisse, qui fut prié par ses confrères de reprendre ses fonctions (4). Mais son âge ne lui permettant

(1) Eusèbe, *Hist. ecclés.*, III, 35.
(2) *Ibid.*, IV, 5.
(3) *Ibid.*, V, 12.
(4) *Ibid.*, VI, 9, 10.

plus de s'en acquitter convenablement, il pria Alexandre, qui avait été évêque en Cappadoce et qui venait de faire un pèlerinage à Jérusalem, de partager avec lui l'administration de son diocèse. Ainsi Alexandre fut évêque de fait, tandis que Narcisse, vieillard de cent dix ans, ne pouvait plus vaquer à son emploi que par les prières ferventes qu'il faisait pour son peuple. Alexandre acquit de la renommée dans cette position, et il en est souvent question dans la vie d'Origène, qu'il estimait et protégeait. Après Alexandre, qui demeura pendant quelques années sur le siége de Jérusalem, on nomme Mégabacès; après celui-ci, Hyménæus, qui administra également avec honneur son diocèse. Il eut pour successeur Zabdas, qui fut remplacé par Hermon, immédiatement avant la cruelle et longue persécution des Chrétiens ordonnée par Dioclétien et Galère.

Parmi les évêques postérieurs, on distingua Macaire, Maxime et Cyrille, qui jouèrent un rôle dans l'histoire de l'Église. Le concile de Nicée reconnut à l'Église de Jérusalem, mère des églises, un privilége d'honneur (1). « Une vieille tradition, dit le concile, ayant reconnu à l'évêque d'Ælia, c'est-à-dire de Jérusalem, un rang d'honneur particulier, les évêques de Jérusalem demeureront dorénavant en possession de ce rang, sans préjudice pour la dignité de l'Église métropolitaine de Césarée (2). » Jérusalem prospérant de plus en plus et redevenant un des centres de la vie chrétienne, ses évêques cherchèrent à s'affranchir de la subordination à l'égard de Césarée; mais ils ne réussirent complétement qu'au concile de Chalcédoine (451), qui leur reconnut la dignité métropolitaine. Dès lors les évêques de Jérusalem devinrent *patriarches*, et les autres évêques de la

(1) *Conc. Nic.*, c. 6.
(2) Baron., ad ann. 325.

Palestine furent leurs suffragants (1). Le patriarcat de Jérusalem partagea le sort du pays et de la ville.

Dans le décret d'union de l'Église grecque du concile de Florence, en 1439, le concile assigna au patriarche de Jérusalem le dernier rang parmi les quatre patriarches de l'Orient (2). Le patriarcat de Jérusalem fut entraîné dans le schisme de Constantinople. Il n'y eut plus dès lors d'évêque catholique de Jérusalem. En revanche les Papes continuèrent à y nommer des patriarches latins qui, vu les circonstances, étaient affranchis de l'obligation de la résidence. Le supérieur du couvent des Franciscains, gardien du saint Sépulcre, avait la dignité de vicaire apostolique. Le Pape Pie IX élut, dans la personne de Mgr Valerga, un patriarche catholique, et celui-ci fut tenu de résider dans son diocèse, où il se trouve en effet depuis cette époque (3).

La haute Église d'Angleterre, ou plutôt la cour de la Grande-Bretagne et la cour de Prusse s'unirent, en 1841, pour fonder à Jérusalem un évêché protestant, qu'ils nommèrent l'évêché de Saint-Jacques; mais cette tentative échoua complétement. Comme l'institution du nouvel évêque, faite en commun « par le roi de Prusse et l'archevêque de Cantorbéry, semblait indiquer le désir d'introduire l'Église anglicane en Prusse, l'opinion publique de l'Allemagne s'éleva contre ce projet d'une manière si décidée que la pieuse fondation fut ramenée à sa véritable signification, devant être le symbole de l'union spirituelle des deux Églises, malgré les différences des formes. Elle devint ainsi le grain de senevé du protestantisme implanté sur la montagne de Sion (4). »

(1) *Conc. Chalc.*, act. VII. Mansi, t. VII, p. 181.
(2) Hardouin, *Conc.*, IX, p. 419.
(3) *Alloc. habita die 4 oct.* 1847.
(4) Hase, *Hist. de l'Église*, p. 552.

Le premier évêque de Saint-Jacques, le docteur Alexandre, eut pour successeur l'évêque actuel, Gobat, autrefois missionnaire protestant, dont on n'a pas encore entendu dire grand'-chose.

GAMS.

JÉRUSALEM (JEAN-FRÉDÉRIC-GUILLAUME), théologien protestant, né à Osnabruck le 22 novembre 1709, fréquenta d'abord les écoles élémentaires et le gymnase de sa ville natale, et se distingua de bonne heure par sa facilité et son application. En 1724 il suivit les cours de l'université de Leipzig, y fut initié par Gottsched à la philosophie de Wolff, continua, en son particulier, l'étude des classiques, mais s'adonna surtout à la théologie. Devenu maître ès arts à Leipzig, il se rendit, en 1727, à Leyde, où le commerce de plusieurs savants lui fut très-profitable. A Göttingue il s'occupa de l'éducation de deux jeunes nobles, et tira également grand parti de ses rapports avec les lettrés du pays. Un voyage qu'il fit en Angleterre, l'accueil bienveillant qu'il y reçut, l'estime que lui accordèrent plusieurs théologiens remarquables et en général les savants de Londres, le décidèrent à se fixer en Angleterre et à se donner tout entier à la science. Mais sa résolution fut ébranlée par l'offre que lui fit Charles, duc de Brunswick, de la double place de prédicateur de la cour de Wolfenbuttel et de précepteur du prince héréditaire, alors âgé de sept ans. Il accepta. Un an après, en 1742, il fut nommé prévôt du couvent de la Croix et de Saint-Ægide, à Brunswick; en 1749, abbé du couvent de Marienthal. Il rendit des services à son pays en organisant les établissements de charité de Brunswick et en fondant l'institut dit *Carolinum*. Non-seulement Jérusalem avait formé le plan détaillé de cet institut, qui devait remplir les lacunes entre les écoles et l'académie, achever la préparation des études académiques, mais il obtint du prince une dotation considérable, des professeurs de mérite, et donna un véritable mouvement aux études. En 1752 il fut nommé abbé de Riddagshausen, près de Brunswick, et, à partir de ce moment, il s'occupa surtout de la prédication. Son savoir et la noblesse de son caractère lui gagnèrent tous les cœurs. Il refusa l'abbaye de Kloster-Bergen et les fonctions de chancelier de l'université de Göttingue, par attachement pour la maison de Brunswick. En 1771 le duc le nomma vice-président du consistoire de Wolfenbuttel. Plus tard le malheur des temps assombrit sa destinée, mais ne put troubler la sérénité de son âme, ni ébranler le courage du Chrétien. Il mourut le 2 septembre 1789, et fut inhumé dans l'église de son abbaye. La mère de la duchesse, Philippine-Charlotte, sœur de Frédéric II, lui fit élever un monument. Toutefois le plus beau monument qu'il laissa fut le souvenir de son noble caractère, de son dévouement et de son abnégation.

Jérusalem avait acquis une grande réputation littéraire; son œuvre capitale se compose de *Méditations* sur les principales vérités de la religion chrétienne, 2 vol. publiés en 1768. Elles furent traduites en français, en hollandais, en danois, en suédois. Les vérités principales de la religion dite naturelle et de la religion chrétienne en sont le sujet; il renonça à ce qui lui semblait pur échafaudage scolastique, et réfuta avec une grande habileté beaucoup d'objections formées contre la révélation chrétienne. On trouva une suite à ces méditations dans ses *Œuvres posthumes*, publiées par sa fille, Frédérique Jérusalem. Dans son *Mémoire sur l'union des Églises*, publié contre son gré, il rejeta l'union de toutes les religions comme une chimère; le dogme catholique de l'Eucharistie était inad-

missible à ses yeux. Toutefois il recommandait la tolérance, et soutenait même qu'on pouvait, sans danger pour son salut, entrer dans l'Église romaine. Il réfuta aussi très-solidement l'ouvrage connu de Frédéric le Grand sur la littérature allemande, Brunsw., 1781, in-8°.

Cf. Schröckh, *Hist. de l'Égl. depuis la réf.*, t. VII et VIII; *Encycl.* d'Ersch et Gruber; Fuhrmann, *Dictionn.*, t. II; un *Essai auto-biographique dans ses Œuvres posth.*, t. II, p. 7-34; Strodtmann, *Hist. des Savants vivants*, t. IX, p. 331-45.

FRITZ.

JESSÉ OU **ISAÏ** (יִשַׁי; LXX, Ἰεσσαί; Vulg. Isaï, par exemple I Rois, 16, 1; Ruth, 4, 17-22, ou Jessé, par exemple Is., 11, 1, 10; Ps. 71, 19).

Jessé était le petit-fils de Booz et de Ruth, le fils d'Obed et le père du roi David; il appartenait à la tribu de Juda et demeurait à Bethléhem (1). Il eut huit fils, dont le plus jeune, nommé David, fut sacré roi d'Israël par Samuël (2). On comprend pourquoi le Christ, comme fils de David, est appelé parfois le rejeton de Jessé (3).

JÉSUATES. La congrégation des Jésuates occupa un rang distingué parmi les ordres monastiques. Son but était la mortification de soi-même et le service des malades. Le fondateur des Jésuates, qui n'ont de commun avec les Jésuites que la consonnance du nom, fut JEAN COLUMBINI ou COLOMBINO, patricien de Sienne, au quatorzième siècle.

Comme tant d'autres nobles des villes libres d'Italie à cette époque, Jean se consacra au commerce, augmenta une fortune déjà considérable, acquit de l'influence et de la considération dans la république, devint sénateur, et fut souvent élu gonfalonier (c'est-à-dire chef temporaire de l'État). Il vivait dans une étroite union avec sa femme, Blasia Cervétano, qui lui donna deux enfants, Pierre et Angèle; en un mot Jean était ce qu'on appelle dans le monde un honnête homme, sans défaut remarquable, sans vice reconnu; mais il était ambitieux et uniquement occupé du soin d'augmenter sa fortune. Tout à coup Columbini fut complétement converti. Un jour qu'il se sentit plus d'appétit que de coutume, il quitta son cabinet et se rendit dans l'appartement de sa femme pour demander à manger (1355); mais, rien n'étant prêt, il se mit en colère contre sa femme et ses gens. Blasia promit de le servir promptement, et, se rendant elle-même à l'office, elle lui remit, en attendant, un livre pour qu'il attendît plus patiemment. Dans sa colère il jeta le livre à terre; cependant, au bout de quelques instants, il se repentit de sa vivacité, ramassa le livre et se mit à le lire; c'était une Vie des Saints, et ses yeux tombèrent sur l'histoire de Ste Marie d'Égypte, qui, après avoir été une pécheresse célèbre, était devenue une pénitente héroïque. Alors il lui sembla que des écailles tombaient de ses yeux; une nouvelle lumière s'éleva dans son âme. Blasia, à son retour, trouva son mari converti, se jeta à genoux pour remercier Dieu, et Jean se montra dès lors le plus doux et le plus libéral des hommes, cherchant à expier son avarice passée par de nombreuses restitutions, vendant ses marchandises meilleur marché que tout le monde, payant ce qu'il achetait plus cher que le prix qu'on lui demandait. Il passait pour fou aux yeux de bien des gens. Mais Columbini, sans s'arrêter au jugement des hommes, avançait de jour en jour dans les voies de la perfection chrétienne. Il cessa, du consentement de sa femme,

(1) *Ruth*, 4, 17. I *Rois*, 16, 1, 6, 18.
(2) I *Rois*, 16, 11-13.
(3) *Isaïe*, 11, 1. *Act. des Apôtres*, 13, 22. *Rom.*, 15, 12.

tout commerce marital avec elle, et ils vécurent ensemble comme frère et sœur. Cependant Columbini visitait souvent les hôpitaux, servait les malades, faisait de riches dons aux pauvres. Un de ses amis d'enfance, *François-Vincent Mini*, suivit son exemple. Jusqu'alors Blasia avait été heureuse du zèle de son mari ; mais il prit une direction que la bonne femme crut ne pas pouvoir approuver, et qui, dans le fait, était tellement singulière qu'elle ne peut être proposée comme modèle pour tous. Columbini fut envahi par un tel excès de ferveur divine, *excessus amoris et fervoris*, que son genre de vie devint tout à fait extraordinaire. Il dépouilla les habits de sa condition, les changea contre ceux de la dernière classe du peuple, se couvrit souvent de haillons, se sauvait, quand il était malade, de sa propre maison, et allait coucher dans la salle d'un hôpital de pauvres. Quand sa famille l'avait ramené chez lui et qu'il avait recouvré la santé, il parcourait les rues, prenait les malades qu'il rencontrait, les portait dans sa maison, baisait leurs plaies, etc. Blasia s'opposa violemment et longtemps à ce genre de vie, représentant à son mari que les vertus chrétiennes doivent être pratiquées dans le silence, et non avec éclat et singularité. Mais ses représentations restèrent inutiles. Au bout de huit ans elle permit elle-même à son mari de vivre désormais complétement à sa guise. Elle y fut décidée, dit-on, par deux miracles. Une fois elle vit Columbini, priant pendant la nuit, tout entouré d'une auréole lumineuse ; une autre fois Jean porta un lépreux dans sa maison ; on monta dans la chambre pour visiter le malade : il avait disparu, et l'appartement était rempli d'un parfum céleste.

Quoi qu'il en soit, Columbini, d'accord avec sa femme, fit trois parts de son bien, donna la première à un hôpital, les deux autres à deux monasteres, constitua une rente viagère à sa femme, mit sa fille Angèle dans un couvent (son fils était mort), et vécut désormais avec son ami Mini dans la pratique de la pauvreté la plus apostolique, mendiant son pain, et se réputant heureux lorsqu'on lui permettait de remplir les plus bas offices dans les hôpitaux et les maisons particulières. Il aimait notamment à servir dans les palais où autrefois on l'avait accueilli avec honneur. Mais en même temps il prêchait partout la pénitence, soit dans la maison de ceux qui le recevaient, soit sur les places publiques, et sa parole ramenait bien des âmes au repentir et à Dieu. Bientôt il conquit trois associés appartenant à la noble famille des Piccolomini ; ceux-ci furent suivis par un grand nombre de compatriotes et d'étrangers, qui, de même que Columbini et Mini, donnaient leurs biens aux pauvres et imitaient leur vie austère et pénitente.

Toutefois les familles les plus considérables de Sienne s'irritèrent contre la propagande du saint homme, qui entraînait, disaient-elles, les jeunes gens les plus nobles et des plus hautes espérances à d'indignes folies, et le sénat prononça le bannissement de Columbini et de son ami. Les deux saints partirent sans réplique, suivis de vingt-cinq de leurs disciples. Une maladie contagieuse qui éclata bientôt après dans Sienne fut considérée comme un châtiment divin, et le peuple contraignit le sénat à rappeler solennellement les bannis. Columbini et ses amis, après avoir parcouru Arezzo, Citta di Castello, Pise et beaucoup d'autres localités de la Toscane, opéré un grand nombre de conversions, réconcilié de vieux ennemis, déterminé la restitution de beaucoup de biens injustement acquis, prêché partout avec l'autorisation du clergé, réformé des couvents, conquis un grand nombre de nouveaux confrères, tout en

subissant dans quelques endroits l'outrage et le mépris des libertins et des impies, retournèrent à Sienne pour y continuer leur œuvre de réforme évangélique. Divers miracles vinrent, dit-on, à l'appui de leurs pieux efforts.

Lorsqu'en 1367 le Pape Urbain V se rendit d'Avignon à Rome, Columbini alla au-devant de lui, avec ses disciples, jusqu'à Cornéto, pour en obtenir l'approbation de sa société. En route, à Viterbe, les voyageurs reçurent le nom de *Jésuates*, parce que, conformément à leur habitude, ils disaient continuellement : Vive Jésus ! Louange à Jésus-Christ ! Ce furent, dit-on, des enfants à la mamelle qui les premiers s'écrièrent : Voici les Jésuates ! Ils n'obtinrent l'approbation pontificale que quelques mois plus tard, après s'être pleinement justifiés du soupçon d'être en relation avec la secte fanatique des Fraticelles (1). Le Pape Urbain fixa leur costume, consistant en une soutane blanche et un manteau brun; il les engagea à ne plus parcourir les contrées en grandes masses, mais à fonder des résidences fixes dans les villes ou les campagnes.

La règle de S. Benoît modifiée devint la base de leurs statuts. Plus tard ils adoptèrent la règle de S. Augustin. Cependant ils ne constituaient pas un ordre proprement dit ; ils ne formaient qu'une congrégation pieuse, et par ce motif ne faisaient pas de vœux solennels. L'année même de leur reconnaissance par le Saint-Siége, Columbini mourut dans un voyage à Aquapendente, le 31 juillet 1367, après avoir institué pour lui succéder son ami François Mini. Les Jésuates, grâce à leur édifiante vie, se répandirent rapidement à travers toute l'Italie, et au delà de ses frontières jusqu'à Toulouse. Ils étaient d'abord tous laïques ; en 1606 le Pape leur permit de recevoir des prêtres dans leurs rangs. Outre la prière et les pratiques de mortification, les Jésuates s'occupaient surtout du soin des malades, de la préparation de remèdes et de liqueurs bienfaisantes, ce qui leur fit donner le surnom de Pères de l'eau-de-vie. Peu à peu la congrégation s'affaiblit, dégénéra, et en 1668 le Pape Clément IX l'abrogea, parce qu'elle n'était plus d'une grande utilité à l'Église.

Les religieuses *jésuates* se maintinrent plus longtemps ; elles avaient été fondées par *Catherine*, cousine de Columbini, dans un but tout à fait ascétique.

Cf. *Acta SS.*, t. VII Julii, p. 333 sq. ; Hélyot, *Hist. des Ordres relig.*, t. III, p. 410 ; *Vie du B. Jean Columbini de Sienne, fondateur des Jésuates*, écrite, d'après les Bollandistes, par le D. Frédéric Pösl, prêtre de la société du T.-S. Sauveur, Ratisbonne, 1846.

HÉFÉLÉ.

JÉSUITES ou SOCIÉTÉ DE JÉSUS. L'hérésie de Luther avait ébranlé l'Église dans ses dogmes et sa hiérarchie et la menaçait d'une catastrophe prochaine, à laquelle ne prêtaient que trop les mains un épiscopat et un clergé abâtardis, lorsque la fondation de l'Ordre des Jésuites devint, entre les mains de la Providence, un des moyens les plus puissants pour étayer l'édifice menacé et le préserver d'une ruine complète. Cette mission providentielle des Jésuites, la position qu'ils prirent résolûment en face de la réforme, expliquent tout d'abord pourquoi la haine des novateurs se concentra tout entière sur ces défenseurs de l'antique Église, qu'ils trouvèrent partout sur leur passage. La création de cette nouvelle milice du Christ réveilla d'autant plus d'appréhension dans le camp ennemi que son activité n'expirait pas dans l'enceinte silencieuse des cloîtres, mais

(1) *Voy.* FRATICELLES.

qu'elle s'exerçait dans le monde, se révélait au grand jour, se prenait corps à corps avec les adversaires qu'elle était appelée à combattre, et que ces adversaires, c'est-à-dire les prédicateurs protestants, « étaient, dit l'historien Gfrörer, protestant lui-même (1), la plupart de vains bavards, sans esprit et sans goût. »

Le fondateur de cette célèbre société fut *Don* IGNACE DE LOYOLA, d'une noble famille de la Biscaye, province où s'était conservé le caractère religieux et chevaleresque qu'avait enfanté la foi aux beaux jours du moyen âge. A d'heureuses facultés naturelles Ignace unit un vif attrait pour la gloire. Une éducation négligée le livra de bonne heure aux passions de la jeunesse, et ses mœurs coururent les plus grands dangers lorsqu'il fut envoyé en qualité de page à la cour de Ferdinand. Un courtisan de ses parents, ayant reconnu son aptitude pour la guerre, lui fit apprendre avec soin toutes les pratiques de l'art militaire, et bientôt le jeune page se sentit pressé de rompre les chaînes étroites de la vie de cour, pour entrer au service, où l'entraînait d'ailleurs l'exemple de ses deux frères, qui avaient acquis de la renommée dans l'expédition de Naples. Remarquable par son ardeur et sa bravoure, par la beauté de sa personne, la grâce et l'éclat de son équipement, Loyola se jeta à corps perdu dans sa nouvelle carrière, dans ses hasards et ses plaisirs, tout en se faisant aimer de chacun par son respect pour les choses saintes, par son humanité, sa résolution et son désintéressement (2).

Un événement particulier dut cependant ramener le brillant cavalier à sa vraie destination. Charles-Quint, successeur de Ferdinand, était en guerre avec François Ier; Loyola, qui portait les armes sous le duc de Navarre contre les Français, reçut, au siége de Pampelune, deux blessures graves aux jambes.

Les Français traitèrent avec la plus grande générosité l'héroïque cavalier, et, après l'avoir pansé, le renvoyèrent dans le sein de sa famille, au château de Loyola, situé non loin de Pampelune. Ignace dut se soumettre à une nouvelle opération, qui fut suivie d'une violente fièvre. Il en fut tellement affaibli que les médecins craignirent pour sa vie, et que, la veille de la fête de S. Pierre et S. Paul, le malade fut administré. Cependant la Providence veillait sur lui. Ignace considéra sa guérison comme un miracle qu'il attribuait à l'intercession du prince des Apôtres, envers lequel il avait toujours eu une tendre vénération, et dont, étant encore à l'armée, il avait chanté les louanges dans une hymne de sa façon (1). Cependant cette convalescence inespérée n'avait point encore fait mourir en lui l'homme du monde. Soigneux de sa personne, il se soumit à une troisième opération pour échapper à une difformité qu'il redoutait, et qui n'empêcha pas sa jambe droite de demeurer un peu plus courte que la gauche. Il en résulta qu'il garda très-longtemps le lit, quoique en somme il fût parfaitement bien portant. Dans son désœuvrement il demanda quelques romans, sa lecture de prédilection. On en manquait au château de Loyola, et on lui donna en place l'histoire de Jésus-Christ et la vie des saints. Il les lut d'abord pour tuer le temps; cependant il y prit goût, et finit par y trouver tant de plaisir qu'il passait nuit et jour à les méditer. Ce qu'il admirait surtout dans les saints, c'était leur amour pour la

(1) *Gustave-Adolphe et son temps*, Stuttgart, 1845, p. 261.

(2) Cf. Petrus Maffeius, *de Vita et moribus Ignatii Loyolæ, qui Societatem Jesu fundavit*, Coloniæ, 1585, l. I, c. 1.

(1) Maffeius, l. c.

solitude et la croix du Sauveur ; il voyait avec étonnement, parmi les habitants du désert, des hommes de haute naissance, couverts des habits de la pénitence, épuisés de macération, ensevelis vivants dans de tristes cavernes et d'humbles cabanes. Ému au spectacle de leurs vertus, il se disait : « Ces hommes avaient la même nature que moi ; pourquoi ne ferais-je pas ce qu'ils ont fait ? » Toutefois son âme n'était pas encore complétement affermie dans le bien ; ses anciens désirs de gloire et un secret attachement pour une noble Castillane firent momentanément évanouir ses pieux projets. Ballotté entre ses pensées religieuses et ses goûts mondains, il s'examina sérieusement, et trouva que ceux-ci laissaient son cœur vide, tandis que celles-là le remplissaient d'un calme ineffable. Sa résolution fut enfin et définitivement arrêtée. Il s'agissait désormais de marcher hardiment dans la voie des saints. Chaque nuit il se levait, pour n'être vu et entendu de personne, pour repasser dans le silence sa vie coupable, pleurer ses péchés, s'offrir au Christ et à sa virginale Mère. Une nuit il vit en songe la Mère de Dieu tenant son divin Enfant dans ses bras (1). Cette apparition acheva sa conversion. En vain son frère aîné voulut le retenir dans le monde. Dès qu'il fut complétement rétabli, il monta à cheval, sous prétexte de faire une visite au duc de Navarre, qui résidait dans une petite ville voisine ; arrivé à Novaréto, il renvoya sa suite et se rendit seul dans la fameuse abbaye des Bénédictins de Mont-Serrat. C'était en 1522, l'année même où Luther écrivit son livre contre la vie monastique. Ignace fit au vénérable Jean Canones une confession générale et se consacra spécialement au Seigneur par le vœu de chasteté. Après

(1) Orlandin, *Historiæ Societatis Jesu*, Romæ, 1615, t. I, n° 13.

avoir quitté le couvent, il arriva au village qui était au bas de la montagne, et s'acheta un habit de pèlerin, dans l'intention d'entreprendre le voyage de Jérusalem. Il remonta au couvent dans son habit de pénitent pour conférer de son projet avec son confesseur, qui le fortifia dans sa résolution. Ignace quitta enfin Mont-Serrat, de peur d'être reconnu, n'emportant que les instruments de pénitence dont l'avait muni son confesseur, décidé à mendier son pain de porte en porte et à mener la vie la plus austère Toujours inquiet d'être découvert, il choisit pour retraite, près de Manrèse, une caverne tout à fait cachée. Il y commença ses Exercices spirituels (*Exercitia spiritualia*), les rédigea, et laissa ainsi à la postérité un chef-d'œuvre, que Louis de Ponte considère pour ainsi dire comme une révélation immédiate de Dieu (1). Ces Exercices ne constituent pas un système scientifique, mais ils offrent une méthode expérimentale propre à détourner l'homme du péché et à le diriger dans la voie de la perfection (2).

Peu de temps après avoir vu le jour, les *Exercices* devinrent l'objet d'une grave suspicion ; mais l'approbation de l'Église les mit bientôt à l'abri de la calomnie. Ce fut aussi dans la caverne de Manrèse que se rompirent les derniers liens qui auraient pu rattacher Ignace au monde. Son enthousiasme s'accrut de jour en jour pour la cause de Jésus-Christ, et, dans l'habitude qu'il avait de voir toutes choses sous un aspect militant, il se représenta le Christ comme un capitaine qui conduit ses soldats au combat contre les ennemis de l'honneur divin et appelle les hommes sous sa bannière. Il

(1) Cf. Petrus Alegambe, *Bibliotheca scriptorum Societatis Jesu*, Antwerpiæ, 1643, s. v. *Ignatius Loyola*.

(2) *Voir* le P. Cahour, *les Jésuites, par un Jésuite, en réponse aux attaques d'Edg. Quinet contre ces Exercices.*

conçut dès lors le désir de former une compagnie d'hommes dont le Christ serait le chef, dont la devise serait : *Ad majorem Dei gloriam*, A. M. D. G., et le but le salut des hommes. Enfin Ignace quitta cette profonde solitude, entreprit, malgré de grandes difficultés, le pèlerinage de Jérusalem, et se prosterna, le 4 septembre 1523, sur la tombe du Sauveur. Il serait volontiers demeuré missionnaire en Palestine, mais il y avait déjà eu un si grand nombre d'ouvriers évangéliques faits prisonniers par les Turcs, prisonniers que le couvent des Franciscains de Jérusalem avait dû racheter de ses deniers, qu'il craignit d'appauvrir à son tour les Pères de Terre-Sainte. En effet, le provincial des Franciscains, en vertu d'un pouvoir pontifical, fut obligé de défendre toute mission dans l'avenir (1), et Ignace, contraint de renoncer à son projet, revint en Europe et aborda à Venise en 1524.

Toutefois ce voyage avorté eut de l'importance en ce qu'il convainquit Ignace que, pour travailler fructueusement au salut des âmes, la science était indispensable. Quoique parvenu à l'âge de trente ans, il ne dédaigna point de se mêler aux enfants de Barcelone et d'apprendre avec eux les éléments de la langue latine, dans laquelle il fit de rapides progrès. Deux ans après il se rendit à l'université d'Alcala, qui venait d'être fondée par le cardinal Ximénès, pour y étudier les belles-lettres et la philosophie. Au bout de quelque temps il fut dénoncé à l'Inquisition comme sorcier et adepte des Alumbrados. Le tribunal prononça son acquittement ; mais il fut emprisonné pendant quarante-deux jours, parce que, dans ses catéchèses, il s'était arrogé, disait-on, le droit d'expliquer les vérités de la foi.

L'évêque de Tolède lui conseilla alors de se rendre à l'université de Salamanque et d'y continuer ses études. Là il devint promptement le centre d'une réunion d'hommes désireux de leur salut. Mais la calomnie l'y poursuivit, et, quoiqu'il eût démontré devant l'autorité ecclésiastique son innocence, il résolut de quitter l'Espagne et de se rendre à l'université de Paris, alors fameuse. Tandis que les opinions des novateurs, propagées à travers toute l'Allemagne, étaient encore inconnues en Espagne, elles étaient à Paris l'objet d'attaques fréquentes et d'apologies nombreuses. Ignace arriva à Paris le 2 février 1528 (1). Soutenu par la libéralité de ses amis, il put employer encore deux ans à achever ses études de latin et à suivre des cours de philosophie. Admis gratuitement au collège de Sainte-Barbe, il y fit trois années et demie de philosophie. Pendant ce temps il se lia avec quelques étudiants sur lesquels il exerça sa pieuse influence, et qu'il détermina à sanctifier les dimanches et fêtes par des prières faites en commun et la pratique des bonnes œuvres. Ces sages étudiants furent accusés de négliger leurs études; Ignace, déclaré leur séducteur, fut condamné à être fustigé devant tous ses condisciples. Lorsqu'ils furent tous réunis, le supérieur du collége se leva, et, désignant Ignace, il dit : « Celui-là est un saint qui n'a en vue que le salut des âmes, et qui, dans ce but, serait prêt à souffrir les plus ignominieux traitements. » Cette réparation solennelle commença la renommée d'Ignace. Les membres les plus considérables de l'université voulurent le connaître. Pégna, son accusateur, devint son ami et son admirateur, et lui associa, pour lui faciliter ses études, le pieux *Pierre Le Fèvre*, étudiant plein de savoir et de talent.

(1) *Voir* Maffeius, l. c., c. 14.

(1) *Acta Sanctorum*, 31 Jul., § 15, n. 140.

Enfin Ignace fut en état de suivre les cours de théologie chez les Dominicains. Il avait connu parmi les étudiants de philosophie le jeune *François-Xavier*, que sa science avait rempli de vanité et d'ambition. Ignace parvint à le convaincre du néant de la gloire humaine et à l'enflammer d'ardeur pour la gloire qui ne périt pas. Il gagna de même *Jacques Lainez*, d'Almazan, et *Alphonse Salmeron*, de Tolède, qui, tous deux attirés par la réputation de sainteté qu'Ignace avait laissée en Espagne, l'avaient recherché à Paris et s'étaient attachés fortement à lui. Il en fut de même de *Nicolas-Alphonse*, surnommé *Bobadilla* de son lieu de naissance, et de *Simon Rodriguez*, qui se soumirent à sa direction spirituelle. Au bout de quelques années, qu'ils consacrèrent ensemble, et sous la direction de Loyola, aux plus sérieuses études, Ignace voulut les attacher par des liens solides, non plus à lui-même, mais à Dieu. A cet effet tous les amis que nous venons de nommer se rendirent, le 15 août 1534, dans une chapelle souterraine de l'Église de Montmartre. C'était l'année où parut la fin de la traduction de la Bible de Luther. Ignace avait choisi le jour de l'Assomption afin que la société qu'il formait fût comme enfantée dans le sein de la Vierge triomphante. Là les sept futurs défenseurs de l'Église, encore inconnus au monde, après avoir reçu la sainte communion des mains de Le Fèvre, qui seul était prêtre, firent solennellement vœu de chasteté et de pauvreté; promirent qu'après avoir terminé leurs études théologiques ils partiraient, sans s'inquiéter des moyens de transport, pour la Terre-Sainte, y travailleraient à la gloire du saint nom de Dieu, ou que, si ce voyage ne pouvait se réaliser dans l'espace d'un an, ils se mettraient à la disposition du Pape pour quelque mission qu'il voulût leur imposer, et s'engageraient par serment à une obéissance absolue envers le Saint Siége.

Ainsi, pendant que la cause de l'interprétation individuelle de la Bible triomphait par la publication de l'œuvre de Luther, les sept fervents associés s'obligèrent à défendre l'unité de la doctrine et de la discipline chrétiennes par un inviolable attachement au centre même de l'Église.

Ignace, qui avait subi les épreuves de l'université, obtenu le grade de maître ès arts, et terminé ses études théologiques, résolut de se rendre en Espagne, où Xavier, Lainez et Salmeron avaient à terminer des affaires de famille, afin de pouvoir réaliser leur vœu de pauvreté. Après avoir arrêté avec ses compagnons qu'ils se réuniraient le 25 janvier 1537 à Venise, il partit au commencement de 1535. Il parcourut sa patrie comme un disciple de la sainte pauvreté, et gagna par l'onction de sa parole beaucoup de cœurs à Dieu; il introduisit aussi en Espagne l'usage aujourd'hui général de sonner les cloches pour l'Angélus.

Pendant l'absence d'Ignace sa petite société reçut un accroissement considérable. En effet Le Fèvre y admit, après les épreuves nécessaires, trois théologiens de l'université de Paris, *Claude Le Jay*, du diocèse de Genève, *Jean Coduri*, d'Embrun, et *Passasius Brouet*, de Bretancourt, en Picardie. Le 8 janvier 1537 ils se rencontrèrent tous avec leur maître à Venise, l'année même où se tint, au mois de février, l'assemblée protestante de Smalkalde, que Luther, déjà malade, quitta en disant : « Dieu vous remplisse de haine contre la papauté ! » Cependant les associés ne songeaient encore qu'à leur mission de Palestine, et désiraient recevoir la bénédiction du Pape pour les travaux apostoliques qu'ils allaient entreprendre. Ils obtinrent, grâce à l'in-

tervention de l'ambassadeur de Charles-Quint, la permission du Pape de se faire ordonner par quelque évêque que ce fût, et en effet, le 24 juin de la même année, ils furent tous ordonnés prêtres, à Venise, par l'évêque d'Arba. L'empereur Charles-Quint, la république de Venise et le Saint-Siége ayant conclu une alliance offensive contre les Turcs, le plan primitif des futurs missionnaires de l'Orient fut renversé; mais comme, d'un côté, les protestants profitaient des dangers dont les Turcs menaçaient la Chrétienté pour faire la loi à l'empereur et à l'Église, ces mêmes dangers retinrent en Occident les vaillants défenseurs du Catholicisme, qui, sans ce péril, auraient abandonné l'Occident. Ils restèrent, durant l'année 1538, dans la haute Italie, prêchant de ville en ville. A la fin de l'année ils se virent dégagés de la première partie de leur vœu. La Palestine leur était fermée, mais les portes de Rome leur étaient ouvertes. Ignace, Le Fèvre et Lainez s'y rendirent d'abord. Quand on leur demandait qui ils étaient, ils répondaient : « Nous sommes unis sous le drapeau de Jésus-Christ pour combattre l'hérésie et le vice; nous formons la compagnie de Jésus. » Ils arrivèrent enfin en octobre 1538, après bien des fatigues et des ennuis, dans la capitale du monde chrétien, et se jetèrent immédiatement aux pieds du vicaire de Jésus-Christ. Lorsque le Pape Paul III eut lu le plan de la nouvelle fondation, il s'écria : « En vérité, l'esprit de Dieu est ici (1); » et il ajouta : « Je prévois que le zèle des Pères, s'il se consacre dans ces temps critiques au salut des fidèles, tournera au maintien et à la gloire de l'Église au milieu de ses plus rudes épreuves. » Cependant ils trouvèrent un adversaire dans le cardinal Barthélemy Guidiccioni, qui se prononçait contre l'érection de tous les ordres nouveaux tant que les anciens ne seraient pas réformés; ce qui n'empêcha pas le Pape de confier à Le Fèvre la chaire de théologie scolastique, à Lainez celle de l'exégèse biblique au collége de la Sapience, tandis qu'Ignace exerçait son irrésistible influence sur les mœurs des Romains par la pratique de ses exercices spirituels; d'autres membres de la petite société prêchaient dans diverses villes d'Italie. Enfin ils ajoutèrent tous, aux trois vœux qu'ils avaient faits, le quatrième vœu par lequel ils se mettaient entièrement à la disposition du Saint-Siége. Une obéissance aussi aveugle, surtout à l'égard du Pape, devait nécessairement soulever le blâme des protestants. Comme les Jésuites s'entendirent en même temps pour élire un général à vie et lui obéir comme à Dieu même, cette obéissance absolue à l'égard du général fut, de même que la soumission sans condition à l'égard du Pape, blâmée, suspectée, faussement interprétée par les ennemis de l'Église. Ils virent ou voulurent voir dans la Société précisément le contraire de ce qu'elle était. Ainsi ils prétendirent que l'obéissance du Jésuite envers ses supérieurs est telle que ceux-ci peuvent lui ordonner un péché et qu'il est tenu de le commettre. Or S. Ignace dit : « Chaque membre de l'Ordre doit obéir comme s'il était un cadavre ou un bâton dans la main d'un vieillard. Partout *où il n'y a pas de péché*, je dois faire la volonté de mon supérieur et non la mienne (1). » Ce texte suffit pour faire justice du reproche; mais la réfutation est complète si l'on considère de plus près les statuts de l'ordre. On demande, en effet, à celui qui désire être admis : « Êtes-vous résolu à obéir aux supérieurs qui tien-

(1) Cf. *Imago primi sæculi Societatis Jesu*, l. I, c. 3.

(1) Cf. Bartoli, *de Vita et moribus S. Ignatii*, Lugd., 1565, p. III, p. 284.

nent pour vous la place de Dieu, en tout et *toutes les fois que vous ne croirez pas charger votre conscience d'un péché par votre obéissance* (1) ? » Il est vrai que, pour ceux qui ne savent pas bien le latin, certains passages des Constitutions (2) peuvent facilement être interprétés d'une manière défavorable. Mais le sens de ces passages ne peut être évidemment autre que celui-ci : « Les quatre vœux principaux seuls obligent sous peine de péché ; les autres constitutions et prescriptions n'obligent qu'autant que le supérieur les impose en vertu de l'obéissance ou au nom de Jésus-Christ (3). »

Cependant la renommée de la sainteté de S. Ignace et des résultats de son actif apostolat se répandit peu à peu au delà des frontières des États romains. Déjà Jean III, roi de Portugal, considérait les prêtres de la Société comme les plus utiles missionnaires des Indes, et en demandait six à Ignace, qui, ne pouvant les lui accorder tous, lui en envoya deux, savoir Simon Rodriguez et François-Xavier. Ainsi l'Ordre nouveau montrait dès lors qu'il était non-seulement appelé à soutenir l'antique Église en Europe, mais encore à propager la doctrine catholique parmi les barbares et les idolâtres, et à dédommager l'Église par des conquêtes transatlantiques des pertes qu'elle allait faire en Occident. Mais Jean III, ayant appris à connaître de plus près les prêtres de la Société, voulut les garder à sa cour. Rodriguez obéit, et, par sa pieuse vie, son savoir et ses utiles travaux, posa le fondement de la haute considération que, peu d'années après, les Jésuites acquirent à la cour de Portugal. Quant à Xavier, il suivit une vocation impérieuse et devint le célèbre Apôtre des Indes.

En attendant, Ignace insistait toujours pour être approuvé par le Saint-Siége. Le cardinal Guidiccioni lui-même finit par se laisser gagner, et s'associa aux efforts d'Ignace pour obtenir la confirmation authentique de l'Ordre, qui lui fut accordée le 27 septembre 1540 par la bulle *Regimini militantis Ecclesiæ*, l'autorisant à porter le nom de Société de Jésus, *Societas Jesu*, d'où provint le nom de ses membres, *Jésuites*. Les protestants battus se consolèrent par de mauvais jeux de mots : *Qui cum Jesu itis, non itis cum Jesuitis*, et par le calembourg germanique *Jesu-weiter et Jesu-wider*, au lieu de *Jesuiter*, c'est-à-dire qui va au delà de Jésus et contre Jésus. Le Zuricois Hospinien, dans son *Historia Jesuitica* (1), poussa même le ridicule jusqu'à traiter les Jésuites de schismatiques, parce qu'ils se nommaient Jésuites et non pas Chrétiens.

Ignace fut élu premier général de l'Ordre, qui, grâce à la confiance du Saint-Père, se propagea très-rapidement. Le Pape se plut à lui faire bâtir une maison professe à Rome. Araoz, qui était revenu d'Espagne, trouva un accueil favorable à Naples, Brouet à Spolète, Salmeron à Modène et Lainez à Venise et à Padoue. Peu à peu l'Ordre, né des besoins essentiels de l'Église, gagna des forces nouvelles et conquit une si grande autorité que plusieurs villes italiennes lui demandèrent des prêtres. Ignace se trouva amené par là à prier le Pape d'abroger l'article d'après lequel le nombre des profès devait être limité à 60. Le Pape y consentit par la bulle du 15 mars 1543,

(1) *Examen*, c. 4, § 29. *Const.*, pars III, c. 1, § 23. *Instit. Soc.*, t. I, p. 373.

(2) Pars VI, c. 5.

(3) Cf. *Réfutation des griefs de Lang, qui reproche aux Jésuites d'avoir le droit légal d'ordonner le péché*, par Christian Mensch et par le professeur Kern, à Gœttingue, Mayence, 1842.

(1) L. I, c. 2, p. 15.

laquelle confirma derechef l'Ordre, et accorda même qu'il pourrait changer la règle suivant le temps et les circonstances, et, en cas de besoin, en proposer une nouvelle.

Tandis que l'Ordre poussait partout ses racines profondes, le moment était venu où son fondateur devait abandonner à ses successeurs l'œuvre qu'il avait si sagement et si solidement établie. Il présidait depuis 15 ans, en qualité de général, la Société de Jésus avec un inébranlable courage ; mais ses infirmités, augmentées par des travaux incessants, prirent un tel caractère qu'il fut obligé de demander un collègue dans le généralat. Il consacra le temps qu'il gagna ainsi à la prière, se préparant à quitter saintement ce monde de labeur et d'exil. La veille de son décès il demanda une dernière bénédiction au Pape; le lendemain, de bon matin, il leva les mains et les yeux au ciel, prononça le doux nom de Jésus, et exhala son esprit dans le sein de Dieu (31 juillet 1556). L'opinion générale qu'on avait conçue de sa sainteté avant sa mort fut confirmée par un grand nombre de miracles. Le Pape Paul V le béatifia en 1609, et Grégoire XV le canonisa en 1622 (1).

Après avoir raconté la fondation de la Société de Jésus, nous allons brièvement parler : 1° de son extension dans les divers pays de la Chrétienté ; 2° de sa constitution ; 3° de l'abolition et du rétablissement de l'Ordre.

I. Extension de l'Ordre à dater de sa création jusqu'à son abolition.

Du vivant même de S. Ignace, Henri VIII, roi d'Angleterre, séduit par les beaux yeux d'une jeune fille, avait arraché son pays et son peuple à l'Église. Ignace n'avait pu opposer que la prière aux désastreuses mesures qui frappèrent l'Église anglicane à cette époque et y abolirent la foi catholique. Cependant Brouet et Salmeron furent plus heureux en Irlande, qu'ils n'abandonnèrent qu'à la dernière extrémité et lorsque l'île leur fut absolument interdite. Mais, au milieu même des persécutions effroyables qui éclatèrent contre les Catholiques de la Grande-Bretagne, les Jésuites continuèrent à se hasarder à aborder cette île inhospitalière, comme de bons pasteurs qui s'exposent aux loups pour sauver leur bergerie. Pendant ce temps d'autres Jésuites travaillaient, avec une infatigable ardeur, en Italie, à l'amélioration des mœurs et à la réforme du clergé. Toutefois le vrai centre de leur activité devait être la capitale de la France. S. Ignace avait fondé à Paris, berceau de l'Ordre, en 1540, un noviciat, et les Pères de cette maison se firent tellement remarquer par leurs vertus et leur savoir que de tous côtés des savants consommés, tels que Guillaume Postel, demandaient à être reçus dans la Société, et que, dès 1542, on put envoyer de Paris les Pères Miron, Pontino Cogordan et François de Royas, à Lisbonne, tandis que 16 de leurs confrères demeuraient encore à Paris. Cependant 8 d'entre eux, étant Espagnols, furent obligés de quitter la France au moment où la guerre éclata entre ce pays et Charles V ; ils se rendirent à Bruxelles.

En général deux circonstances furent défavorables aux Jésuites de Paris au moment de leur fondation : d'abord la nationalité du fondateur de la Société, qui était Espagnol, de même que quelques-uns de ses premiers disciples, et la répugnance qu'on avait en France pour tout ce qui venait d'Espagne ; ensuite les prétentions exclusives de l'Uni-

(1) On peut voir, outre les ouvrages que nous avons déjà cités, sur la vie de S. Ignace, une *Autobiographie* qui se trouve chez les Bollandistes, en date du 11 juillet, t. VII, p. 409 ; Ribadeneira, *Vita Ignat.*, lib. V, Neapoli, 1572. La fondation la plus importante de S. Ignace à Rome fut le *Collége germanique*. *Voy.* Collége Germanique.

versité, qui aspirait à posséder seule le monopole de l'enseignement.

Examinons de plus près les effets de l'extension de l'Ordre dans les diverses contrées où il s'établit ; et d'abord :

1. En *Italie*. Après avoir obtenu l'approbation pontificale, les Jésuites furent favorablement accueillis, comme nous l'avons dit, dans toute la péninsule italienne. Ils y exercèrent leur apostolat à peu près sans contradiction jusqu'au moment où la république de Venise les expulsa de son territoire (1606), dans les circonstances suivantes. Riche, puissante et superbe, la république s'était maintes fois heurtée contre le Saint-Siége, et avait fini par entrer en lutte avec lui, en s'élevant notamment contre les immunités ecclésiastiques et en empiétant sur la juridiction de l'Église. Elle avait autorisé le conseil des Prégadi (1) à poursuivre de son chef deux ecclésiastiques. Le Pape Paul V demanda, par deux brefs, qu'on retirât les décrets contraires aux immunités ecclésiastiques, et qu'on livrât les deux inculpés à la juridiction de l'Église. Mais le doge et le sénat maintinrent leur résolution ; le Pape prononça l'anathème contre le gouvernement de Venise, et menaça son territoire de l'interdit dans le cas où les décrets en question ne seraient pas retirés et où les prisonniers ne seraient pas remis au nonce. Le sénat défendit alors toute publication d'un acte quelconque du Pape, et posa aux Jésuites, si connus par leur attachement au Saint-Siége, l'alternative d'obéir aux décrets du sénat ou de quitter la république. On négocia pendant quelque temps, mais inutilement, et les Jésuites, après avoir joui pendant cinquante ans de la considération générale dans Venise, durent quitter la ville. On fit immédiatement irruption dans leur maison ; on s'y livra aux plus minutieuses perquisitions, et la justice prétendit y avoir découvert les choses les plus étranges. Ils avaient brûlé une certaine quantité de papiers avant leur départ, et ce fait seul suffit pour en tirer les plus abominables soupçons. Ainsi on prétendit avoir reconnu dans les débris d'écriture qu'on retrouva qu'un Jésuite avait promis au Pape de faire des trois cents écoliers qui fréquentaient leur collége autant d'esclaves. Les perquisitions avaient amené aussi la découverte d'un creuset, et on en conclut que les Jésuites avaient frappé monnaie. Le prétendu creuset n'était qu'une forme servant de patron pour arrondir les calottes des religieux.

A cette même époque, le roi de France, Henri IV, s'occupant sérieusement de faire rentrer les Jésuites dans son royaume, s'intéressa d'une manière toute spéciale à la cause pendante devant le sénat de Venise ; il lui importait de savoir si les Jésuites étaient coupables ou non. Mais ses ambassadeurs ne purent obtenir aucune explication, le sénat se réservant, disait-il, de soumettre les motifs secrets du renvoi des Jésuites au Pape seul. Cependant, au bout de longues négociations auxquelles Henri IV prit une part active, le Pape se montra disposé à lever l'excommunication. La réconciliation eut lieu sans toutefois amener la réintégration des Jésuites, que le Pape avait expressément demandée. C'était plus que jamais pour les Jésuites une question d'honneur d'être réintégrés dans la république ; mais le succès ne fut ni facile ni prompt. Malgré l'intervention du Pape, le sénat persévéra dans sa résolution jusqu'au moment où, en 1656, le Pape Alexandre VI parvint à soumettre de nouveau l'affaire au sénat, qui finit par voter, à la majorité de 116

(1) Nom donné autrefois au sénat de Venise, institué à la fin du treizième siècle, et composé des 300 principaux citoyens de Venise, qui étaient priés (*precati*) de s'assembler pour délibérer sur les affaires de la république.

voix contre 52, l'admission des Jésuites, qui rentrèrent en effet le 19 janvier 1657. Depuis lors la Société de Jésus demeura paisible, nombreuse et active en Italie (1).

2. En *France*. Nous avons dit que la nationalité des premiers Jésuites et le monopole de l'université furent dès l'origine deux obstacles aux progrès de l'Ordre. Les Jésuites vécurent pendant dix ans à Paris sans avoir en propre ni maison ni église, se faisant de chauds amis et rencontrant des ennemis non moins ardents. On peut citer principalement parmi leurs protecteurs à cette époque le cardinal Charles de Lorraine, Guillaume Duprat, évêque de Clermont (2), et Henri II; parmi leurs adversaires les plus vifs, une partie de la Sorbonne, le parlement et Eustache de Bellay, évêque de Paris. Enfin, après une épreuve de dix années, Duprat leur fit cadeau d'une maison à Paris, dans laquelle, sous le nom de *Pères du collége de Clermont* (3), ils remplirent, en silence et sans aucun éclat extérieur, leur laborieux ministère, et se soutinrent grâce aux secours de l'évêque et aux dons volontaires qu'on leur fit. Cependant le cardinal parvint à les faire naturaliser, malgré l'opposition du parlement, alors plus huguenot que catholique. La Sorbonne s'était prononcée contre leur admission, « parce qu'ils avaient eu, disait-elle, l'audace de tirer leur nom de celui de Jésus, parce qu'ils n'allaient pas au chœur, qu'ils ne portaient ni froc ni capuce, et qu'ils admettaient dans leur ordre la canaille et le ramassis de la populace. » Cependant ce jugement de la Sorbonne se modifia assez promptement, car, un peu plus tard, la même Sorbonne se plaignit à Henri IV de ce que les Jésuites choisissaient parmi toutes les nations les têtes les mieux organisées et les plus capables, pour les faire entrer dans leur Ordre, ce qui nuisait sensiblement à l'État, en lui enlevant ses sujets les plus remarquables et les plus utiles (1). Cette opposition de la Sorbonne fut très-préjudiciable aux Jésuites. Ils devinrent l'objet des discussions journalières; on prêcha contre eux, on les insulta dans les rues, et finalement l'évêque de Paris leur interdit toutes fonctions ecclésiastiques dans son diocèse. Ils se retirèrent, sans réplique, à Saint-Germain, et obtinrent de la munificence de l'évêque de Clermont un collége dans la petite ville de Billom (2), où dès l'origine ils comptèrent plus de sept cents élèves (1557). L'évêque de Pamiers leur donna également un collége en Guienne, et le cardinal de Tournon un troisième collége dans la ville de Tournon.

En vain François II et Charles IX voulurent faire enregistrer au parlement les lettres patentes de naturalisation des Jésuites : le parlement renvoya l'affaire à l'assemblée des états de Poissy (3). Là, malgré les efforts des huguenots, ils furent enfin admis légalement pour toute la France, en 1561. A cette nouvelle, Lainez, qui avait accompagné, avec deux autres Jésuites, le cardinal de Ferrare en France pour prendre part à la discussion de l'assemblée de Poissy, dans le cas où l'on y traiterait les affaires de l'Église, se hâta de se rendre à sa destination et prononça, devant les états réunis, un discours qui fit une profonde impression, et où il démontra la nécessité d'envoyer au concile de Trente, vu que les

(1) Cf. Cahour, *les Jésuites, par un Jésuite*.

(2) Fils du chancelier et cardinal Duprat, qui avait été marié avant d'entrer dans les Ordres. Guillaume assista au concile de Trente.

(3) On sait que le collége de Clermont est aujourd'hui le collége Louis le Grand.

(1) *Voir* Dallas, *de l'Ordre des Jésuites*.

(2) Chef-lieu de canton dans le Puy-de-Dôme.

(3) Dallas, l. c.

huguenots (1) ne se soumettraient jamais aux décisions d'un synode provincial (2).

Après cette approbation solennelle donnée par les états du royaume, les Jésuites vécurent conformément à l'esprit de leur ordre, sans être inquiétés. Ce ne fut qu'en 1564 que Michael, Vanégas et Jean Maldonat (3) ouvrirent au collége de Clermont leurs cours de philosophie et de littérature; ils obtinrent un rare succès (4). Les meneurs calvinistes eux-mêmes se pressaient aux leçons de Maldonat, et le nombre de ses auditeurs fut tel, qu'il fallait se rendre deux ou trois heures d'avance dans la salle des cours pour y trouver de la place, et que Maldonat fut même obligé de professer en plein air (5). Mais un nouveau recteur de l'université, en entrant en fonctions, ordonna aux Jésuites de fermer leur école. Les Jésuites obéirent. Leurs élèves furent moins dociles, et leurs murmures décidèrent le ministère à autoriser de nouveau l'ouverture des cours. La jalousie des docteurs de l'université n'y trouvant pas son compte, ils ne songeaient qu'aux moyens d'accuser publiquement les Jésuites, et, en attendant l'occasion, répandaient en secret les plus insignes calomnies contre la Société. Un de ses ennemis les plus acharnés était le cardinal de Châtillon, protecteur de l'université, qui plus tard renonça au cardinalat et devint un huguenot forcené. Enfin des plaintes habilement combinées furent portées devant le parlement, dont on connaissait les dispositions hostiles. Le 29 mars 1565, les adversaires des Jésuites prirent la parole contre eux; les accusateurs les plus importants étaient Étienne Pasquier, avocat de l'université, et Dumesnil, procureur général. Les accusations de Pasquier se résumaient de la manière suivante : « Il y a deux sortes de Jésuites : des Jésuites célibataires et des Jésuites mariés; ils ne font pas vœu de pauvreté; ils promettent au Pape de défendre par-dessus tout son autorité suprême, ce qui leur a valu beaucoup de priviléges contraires au droit commun; ils sont étrangers; ils excitent partout la sédition et la révolte; ils sont connus pour courir et capter les héritages. » Dumesnil ajouta « que l'université était menacée d'une ruine prochaine si on laissait exister à côté d'elle des écoles aussi fréquentées que celles des Jésuites. »

Mais Pierre de Versoris, un des avocats les plus considérés et les plus célèbres du temps, prenant la défense des Jésuites, sans ménager personne, fit voir combien toutes les accusations dont ils étaient l'objet étaient faibles et mensongères. Il gagna sa cause, et la majorité du parlement vota en faveur des Jésuites. Rétablis dès lors dans leurs droits, ils continuèrent à prouver leur zèle par leurs prédications et leurs écrits, toujours accusés et persécutés par les huguenots, et non moins aimés et respectés par les Catholiques. Ils traversèrent ainsi des temps de troubles et de guerres civiles, dont l'histoire est écrite en lettres de sang (1). Henri III mourut sous le poignard du Dominicain Jacques Clément. Les huguenots trouvèrent l'occasion excellente pour renouveler leurs calomnieuses imputations et faire passer les Jésuites pour régicides. Ils publièrent des lettres, des fragments de sermons, attribués à tel

(1) *Voy.* HUGUENOTS.

(2) Cf. Orlandin, *Hist. Soc. Jesu*, Romæ, 1615, t. II, l. V, n° 206.

(3) Né en 1534 dans l'Estramadure, † 1583 à Rome. On a de lui des Commentaires sur les Évangiles, sur Jérémie, Ézéchiel et Daniel, des traités des Sacrements, de la Grâce, du Péché originel, des Anges et des Démons.

(4) Orlandin, l. c., t. II, l. VIII, n° 78.

(5) *Voir* Alegambe, *Biblioth. script. Soc. Jesu*, p. 255.

(1) *Voy.* HUGUENOTS.

ou tel Jésuite, ou, ce qui était plus commode, aux Jésuites en général. Ces pièces rares avaient été, disaient-ils, dérobées tantôt dans une cellule, tantôt dans une armoire, tantôt tirées avec un soin extrême d'un cloaque; mais, chose surprenante, jamais on ne put montrer à personne aucun original. Pasquier lui-même se tut lorsque Richomme réclama les textes originaux (1). L'innocence des Jésuites éclata spécialement dans le procès de Jacques Clément : on le trouve imprimé dans Grivel (2). Pas un écrivain contemporain n'accusa les Jésuites d'une participation quelconque, directe ou indirecte, à cet attentat. Quant à la part qu'ils prirent à la Ligue, on peut consulter les *Documents pour servir à l'histoire, au jugement et à la justification de la Société de Jésus*. Il est avéré que les Jésuites travaillèrent avec un zèle incomparable à la reconnaissance du roi Henri IV auprès du peuple et de la cour romaine, et ne s'associèrent jamais à la Ligue. Ils se faisaient remarquer au contraire par la réserve, l'ordre, la dignité et la modération de leurs sermons. Malgré cette conduite sage et prudente, rien ne put adoucir la haine dont on les poursuivait au milieu même des agitations politiques du royaume. Lorsque la Ligue tomba par le retour d'Henri IV dans le giron de l'Église, le parlement et l'université, au moment de rendre hommage au nouveau roi, résolurent de précipiter la chute des Jésuites avant qu'Henri IV eût pris lui-même la direction des affaires de l'État. L'université renouvela le procès contre les Jésuites, et elle s'en promettait une issue conforme à ses desseins, lorsque tout à coup Sully, quoiqu'un des principaux chefs des huguenots, arrêta toute la procédure en l'absence du roi et en son nom. Malheureusement l'attentat de Chatel donna une nouvelle occasion de reprendre l'ancienne accusation, parce que ce régicide avait étudié chez les Jésuites, et ce fait seul suffit pour les rendre responsables de son crime. Mais, malgré les tortures auxquelles Chatel fut soumis, quoiqu'on lui appliquât des fers rouges, qu'on lui coupât la main droite et qu'on le fît écarteler par quatre chevaux, il persévéra dans son premier dire, « que ni le P. Guéret (chez lequel il avait étudié la philosophie pendant trois ans), ni aucun Jésuite au monde n'avait de part à son crime; qu'aucun Jésuite n'en avait rien su, à plus forte raison ne le lui avait conseillé. » On ne put lui arracher d'autre aveu, quoiqu'on eût eu l'infamie d'envoyer dans la prison le lieutenant de police Lugoly, déguisé en prêtre, pour entendre la confession de Chatel (1). On ne put trouver le moindre indice de culpabilité contre le P. Guéret, si bien que les tribunaux les plus hostiles aux Jésuites durent prononcer son acquittement. Outre le P. Guéret, on avait soumis aussi à une sévère enquête le P. Guignard, dont Chatel avait également suivi les leçons. On prétendait avoir trouvé, lors d'une perquisition opérée dans sa cellule, des écrits compromettants qui dataient du temps d'Henri III. Ils avaient été probablement anéantis; car ils ne furent jamais montrés à personne, pas même à Richomme, qui avait demandé à les voir, et qui reprochait durement aux conseillers du parlement leurs mensonges, leur injustice et leurs falsifications. Quoi qu'il en soit, le P. Guignard mourut le 7 janvier 1595 entre les mains du bourreau, non comme un criminel, mais comme une victime qui avait la conscience de son innocence, et qui la proclama du haut de l'échafaud en

(1) Cf. Richomme, *Expostulatio apologetica ad Henricum, Francorum Navarræque regem.*

(2) *Hist. de France*, t. XXIV, *Observations sur le règne d'Henri III*, p. 245.

(1) Bayle, *Dict. critique*, art. *Chatel.*

exhortant le peuple à obéir au roi et à respecter les autorités, en le suppliant de ne pas ajouter foi aux bruits qui s'étaient répandus contre les Jésuites, lesquels, loin d'être régicides, avaient en horreur de pareils attentats et n'avaient jamais conseillé ni approuvé la mort d'aucun souverain. Du reste, on croyait généralement à l'innocence du P. Guignard (1). Le sacrifice de ce malheureux religieux n'avait point suffi à la vengeance du parlement : la demeure de Chatel fut rasée, et à sa place on éleva une colonne infamante contre les Jésuites; leurs biens furent confisqués; on leur interdit leur costume, l'éducation des enfants, l'enseignement public; on lança à profusion contre eux des libelles payés de leur argent et qui les proclamaient factieux et séducteurs de la jeunesse. Henri IV eut de la peine à approuver cette sentence inique, bien loin de l'avoir, comme on l'a dit, rendue valable pour toute la France par un édit spécial. Cet édit est évidemment controuvé (3). Le roi protégea au contraire les Jésuites tant qu'il put. Ils continuèrent leurs travaux évangéliques dans diverses provinces, telles que le Languedoc et la Guienne, où les parlements ne leur étaient pas hostiles. Ainsi ce fut par un arrêt du parlement de Paris du 29 décembre 1594, et non par un édit royal, qu'ils furent bannis d'une portion de la France, au grand détriment des Catholiques, comme l'atteste formellement l'historiographe d'Henri IV. La magistrature et les huguenots seuls s'opposèrent à leur rappel; hors de là, tout le monde, et notamment l'aristocratie, s'agitait en leur faveur (3). Aussi la joie du peuple catholique fut grande lorsqu'en 1603 Henri IV publia un édit en vertu duquel ils étaient rétablis dans les maisons d'où ils avaient été chassés, rappelés dans tout le royaume, remis en possession de leurs biens, sous la condition qu'ils jureraient obéissance et fidélité au roi et aux autorités du royaume; qu'ils se soumettraient aux lois de l'État; qu'ils ne fonderaient de nouveaux colléges, n'hériteraient de biens immeubles et n'accepteraient de successions qu'avec l'agrément du roi; qu'aucun étranger ne serait reçu parmi eux et qu'ils s'occuperaient du ministère des paroisses. Ils reçurent alors, dans beaucoup de villes qui n'avaient pas encore eu de Jésuites, des maisons et des colléges; le poteau infamant fut abattu. Mais il fallut une volonté ferme et persévérante du roi pour faire enregistrer cet édit de rappel par le parlement, qui résista longtemps (1).

Il est à remarquer que les Jésuites furent rappelés en France l'année même où les Calvinistes, dans leur synode de Gap, proclamèrent, comme un de leurs articles de foi, que le Pape est réellement et véritablement l'Antechrist. Le roi, en apprenant à connaître de plus près les Pères Jésuites, les honora de sa confiance, eut de fréquents rapports avec eux, choisit pour confesseur le P. Cotton, de la Compagnie, leur bâtit à La Flèche un magnifique collége, releva celui de Dijon, leur accorda le droit de faire publiquement de la polémique dans leurs chaires, ce à quoi, toutefois, ils renoncèrent pour ne pas soulever de nouveau contre eux les professeurs de l'université et les protestants. Le témoignage le plus irrécusable que le roi leur donna de son estime fut que, par son testament, il leur légua la garde de son cœur dans l'église de La Flèche.

Toutefois les Jésuites ne devaient pas

(1) Cf. de Thou, *Hist. univ., depuis* 1545-1607, l. 132.

(2) Voir *Documents*, VII et VIII.

(3) Dupleix, *Hist. d'Henri le Grand*, p. 347.

(1) Cf. *Chronique septenaire pour l'année* 1603, p. 383. Henrion-Fehr, *Ordres monastiques*, II, 119, n. 1. *Documents*, IX. Riffel, *l'Abolition de l'ordre des Jésuites*, p. 120.

demeurer longtemps en repos. Le 14 mai 1610 Henri IV fut assassiné par Ravaillac, et cet abominable attentat leur fut de nouveau imputé, avec autant d'iniquité que d'acharnement. Abstraction faite de ce qu'il est psychologiquement impossible de comprendre pourquoi les Jésuites auraient fait assassiner leur bienfaiteur et se seraient livrés sans défense à la rage de leurs ennemis, nous avons, en faveur de l'innocence absolue des Jésuites, les preuves les plus incontestables. On interrogea ceux qui s'étaient entretenus avec le meurtrier peu avant l'attentat ; c'étaient deux Dominicains et un Franciscain, qui n'eurent pas de peine à se justifier complétement (1). Le P. Aubigny, Jésuite, avait eu, disait-on, un entretien, six mois auparavant, avec Ravaillac sur une prétendue apparition ; mais son innocence fut promptement établie, et c'était le seul fait qu'on eût trouvé à l'appui des imputations faites aux Jésuites.

En attendant, personne à la cour ne croyait à leur complicité ; la reine-mère leur laissa toute sa confiance. Le Père Cotton devint le confesseur du prince royal, et celui-ci les protégea à son tour. Leur innocence fut également établie par les actes de la procédure, qu'ils présentèrent en 1611 à la reine, avec un Mémoire justificatif, sans que personne s'élevât contre l'authenticité de ces actes. Ravaillac lui-même, mis à la question, nia toute complicité de leur part. On lui demanda s'il n'avait pas lu le livre de Mariana *de Rege*, etc., et s'il n'avait pas été amené par cette lecture à la pensée de son forfait ; mais il persévéra à dire qu'il n'avait pas lu cet ouvrage, ce qui était d'autant plus vraisemblable qu'il ne comprenait pas le latin (2). L'archevêque de Paris fit de son côté ressortir leur parfaite innocence, et, malgré les incessantes intrigues, les sourdes menées, les violentes diatribes des protestants, les protecteurs les plus haut placés, les défenseurs les plus ardents ne leur firent pas un instant défaut. Ainsi Louis XIII leur fut extrêmement favorable ; le cardinal de Richelieu prit énergiquement leur défense, et, les pasteurs de Charenton lui ayant remis une longue plainte contre eux, le premier ministre la réfuta point par point (1). Louis XIV eut le même penchant pour eux, ainsi que Mazarin et Louvois. Mais cette haute faveur ne réduisit jamais leurs adversaires au silence. Les Pères furent principalement attaqués par Pascal (2) dans les *Lettres provinciales*, que Voltaire, tout Voltaire qu'il était, blâma et accusa de mensonge (3). Malgré l'influence et l'autorité dont jouissaient les Jésuites, on crut, sans plus ample recherche, pouvoir les rendre responsables de la persécution dont les Jansénistes furent l'objet, des dragonnades, de la révocation de l'édit de Nantes, etc., etc. Pascal avait donné le triste exemple de la calomnie, et grands et petits le crurent sur parole.

Enfin, sous le règne de Louis XV, les Jésuites succombèrent aux attaques des Encyclopédistes (4) et des Jansénistes, comme nous le montrerons dans l'aperçu sur l'abolition de l'Ordre.

2. Dans les *États d'Allemagne*. Une des causes les plus incontestables de la rapide propagation de la réforme en Allemagne fut la profonde décadence où était tombé le clergé régulier et séculier, sous le rapport de la science et des mœurs. Beaucoup de prêtres étaient devenus des pierres d'achoppement dans leurs paroisses et avaient

(1) Cf. Mathieu, *Hist. d'Henri le Grand*, t. IV, 1610.

(2) Cf. Bayle, l. c., art. *Ravaillac*.

(1) *Voir* Dallas, l. c., p. 410. Henrion-Fehr, l. c., p. 122.

(2) *Voy.* JANSÉNISME.

(3) Cf. *Siècle de Louis XIV*, petite édit., p. 319.

(4) *Voy.* ENCYCLOPÉDISTES.

abandonné le ministère de la parole. Le peuple était plongé dans l'ignorance des choses divines, et le vent de l'hérésie n'avait pas eu de peine à emporter le peu de foi qui lui restait. L'Église catholique semblait devoir succomber partout aux attaques des novateurs. Tout à coup les Jésuites parurent en Allemagne pour la défendre. Ce fut, parmi les princes allemands, Ferdinand d'Autriche qui, le premier, les appela dans ses États, que les opinions des réformateurs avaient envahis de toutes parts (1551).

Le Fèvre, Le Jay et Bobadilla arrivèrent d'abord. Le Jay obtint du pieux duc de Bavière une chaire de théologie à l'université d'Ingolstadt, où était mort le fameux docteur Eck. Bobadilla prêcha à la cour et dans la ville de Vienne, où l'empereur l'avait appelé. Le Fèvre se rendit à Mayence, et de là à Cologne, où il enrôla dans la Compagnie un étudiant hollandais qui devint le célèbre *Pierre Canisius* (1), et fut plus tard appelé à l'université d'Ingolstadt. Bientôt après le cardinal Farnèse, légat du Pape, détermina les évêques allemands à fonder des séminaires pour l'éducation de leur clergé et à les confier à la direction des Jésuites. Dès 1559 les Pères purent s'établir dans la capitale de la Bavière, où Guillaume IV leur fit construire un magnifique collége. Leur principal effort tendait à ranimer la vie chrétienne parmi les fidèles, à renouveler la science ecclésiastique dans le clergé. A dater de cette époque, en effet, le Catholicisme fut raffermi en Bavière, et une puissante digue y fut élevée contre le luthéranisme. Il en fut de même à Cologne en 1556, à Trèves en 1561, à Augsbourg en 1563, à Ellvangen, à Dillingen, Wurzbourg, Aschaffenbourg, Mayence, et dans beaucoup d'autres villes allemandes qui, aux dates indiquées, érigèrent des colléges et des maisons qu'elles confièrent aux Jésuites. Partout ils devinrent l'appui de l'Église ébranlée. Canisius fut chargé de la censure en Bavière. Grâce à un ministère de plus de quarante ans, il y consolida tellement la foi catholique qu'il fit évanouir toute espèce de pensée de réforme protestante. Appelé à Vienne, il y renouvela les mêmes prodiges par un enseignement infatigable, par d'incessantes prédications, en réorganisant l'université, en rédigeant un nouveau catéchisme, en faisant religieusement administrer les diocèses jusqu'alors négligés, en rétablissant l'ordre partout. Il arrêta ainsi subitement les progrès du protestantisme et ramena la plupart des protestants eux-mêmes au giron de l'Église. Grâce à cette activité merveilleuse, la Société de Jésus se répandit très-rapidement dans toute l'Allemagne, et du vivant même de S. Ignace elle y avait déjà vingt-six colléges et dix résidences. Ce nombre s'augmenta d'année en année, et, suivant le désir de Lainez, il n'y eut bientôt plus de ville d'Allemagne de quelque importance qui ne possédât un collége de Jésuites. Supérieurs de beaucoup en érudition théologique et littéraire à leurs adversaires les ministres protestants, ils ne bornèrent plus leurs attaques contre ces derniers à des travaux scientifiques. Dans le sentiment de leur supériorité et de leur victoire, ils s'emparèrent des armes du sarcasme et de l'ironie et oublièrent malheureusement trop souvent qu'ils combattaient des frères. Leurs brochures, leurs pamphlets, leurs libelles, devinrent si nombreux qu'on les appela *Légion*. Les protestants y répondirent, et saisirent l'occasion toute naturelle que leur offraient les Jésuites de les calomnier. A ces attaques purement littéraires s'associèrent aussi des persécutions réelles, et celles-ci commencèrent d'abord en Transylvanie et en Hongrie. La principauté de Transylvanie était le champ

(1) *Voy.* CANISIUS.

de bataille de toutes les sectes et de leurs innombrables subdivisions. Christophe Bathori ne crut pouvoir rétablir l'ordre au milieu de cette effroyable confusion qu'en appelant les Jésuites à son aide (1579).

Mais le zèle qu'ils déployèrent les rendit bientôt si odieux à toutes les sectes que, dès 1588, les efforts communs de leurs ennemis arrachèrent au prince un décret d'expulsion qui, tout en donnant beaucoup d'éloges à l'Ordre, attribuait leur renvoi à la demande des états (1). Au bout de sept ans, toutefois, on les y rappela. Puis, en 1630, une nouvelle persécution s'éleva; les sectaires envahirent et pillèrent leur collége de Clausenbourg; quelques Pères furent blessés; les objets les plus sacrés du culte furent indignement profanés; le Père Emmanuel Néri, ayant exprimé l'horreur que lui causaient ces scandales, expia sa hardiesse par sa mort (2). En vain, l'année suivante, les députés impériaux obligèrent la bourgeoisie à recevoir les Jésuites; ils furent, durant l'espace de vingt ans, contraints de fuir trois ou quatre fois, et ne purent de longtemps se rasseoir dans cette malheureuse province. Enfin, en 1687, l'empereur Léopold se servit heureusement du ministère des Jésuites pour relever le Catholicisme en Transylvanie (3).

La Hongrie, où la réforme avait de nombreux partisans, devint de bonne heure hostile aux Jésuites; ils y furent rudement persécutés. Lorsque le glaive de l'empereur eut mis un terme aux désordres politiques, les évêques s'appliquèrent sérieusement à fonder de nouveaux colléges (4), qu'ils confièrent aux Jésuites, et qui devinrent bientôt aussi nombreux en Hongrie qu'en Autriche.

Le même sort fut réservé aux Jésuites en Bohême; ils y furent appelés pour relever la foi catholique, et devinrent par là même l'objet de la haine spéciale des protestants et la victime de leurs fureurs. Lorsque la guerre éclata, à l'occasion du conflit qui s'éleva d'une part entre l'abbé de Braunau et les protestants qui voulurent construire un temple sur ses domaines, et, d'autre part, pour les mêmes motifs, entre l'archevêque de Prague et les habitants de Klostergrab, les Jésuites durent abandonner le pays, en même temps que les prélats les plus distingués (1); mais ils y rentrèrent, sous la protection de l'empereur, à la suite des événements de 1620.

Ils eurent beaucoup à souffrir en Moravie et dans la haute Autriche jusqu'au jour où le Catholicisme y fut rétabli et consolidé. Rien ne justifie le reproche fait aux Jésuites, entre autres par Gfrörer (2), d'avoir été en grande partie cause de la guerre de Trente-Ans. Il n'y avait pas besoin des Jésuites et de leur activité extraordinaire pour faire éclater la guerre, depuis le jour où les princes protestants avaient formé une alliance contre l'empereur. La défiance mutuelle existait, et les esprits étaient tellement enflammés qu'il ne fallait qu'une étincelle pour faire éclater le feu de la guerre. Les droits de l'empereur d'Allemagne furent si évidemment violés par les princes qu'il ne pouvait rester plus longtemps spectateur de leurs usurpations journalières. On ne peut pas plus faire aux Jésuites un grief d'avoir désiré le triomphe du Catholicisme en Allemagne qu'on ne pourrait reprocher à d'ardents protestants d'avoir considéré

(1) Salig, *Hist. complète de la Conf. d'Augsb.*, t. II, p. 890.

(2) Cf. Tanner, *Societas Jesu usque ad sanguinis et vitæ profusionem militans*, etc., p. 59.

(3) Voir *Mémoires chronologiques d'Avrigny*, t. I, ad ann. 1687, p. 69.

(4) Cf. Cordara, *Hist. Soc. Jesu*, p. VI, l. X, n° 31.

(1) *Voir* Wilmarshof, *Histoire de Bohême*, Francf., 1846, p. 189.

(2) *Gustave Adolphe*, p. 261.

la guerre de Trente-Ans comme un malheur bien moindre que n'eût été pour eux la ruine de leur foi. Mais il faut reconnaître que c'est en grande partie l'œuvre des Jésuites, œuvre méritoire s'il en fut jamais, si les Catholiques ne se laissèrent pas arracher leur foi, chasser de leurs églises, enlever la jouissance de leurs droits, comme de lâches mercenaires; si, après s'être trop longtemps endormis, ils se réveillèrent tout à coup et se montrèrent prêts à donner leurs biens et leur vie pour la défense et le triomphe de leur religion et le libre exercice de leur culte. Quant à la guerre elle-même, les Jésuites n'y prirent part ni directement ni indirectement, et l'on ne vit pas de Jésuite tombant, comme Zwingle, l'épée à la main sur le champ de bataille. L'histoire de la société des Jésuites en Allemagne, depuis cette époque, est aussi glorieuse pour elle que pour le pays; car le peuple allemand sut mieux qu'aucun autre peuple apprécier ses services. Elle agit efficacement sur les mœurs, surtout par la création de nombreuses confréries, et par certaines pratiques pieuses qu'elle recommandait spécialement, comme la méditation des cinq plaies de Notre-Seigneur, celle des sept douleurs, la prière du rosaire, etc. Les Jésuites furent infatigables et prêchèrent partout d'exemple.

4. En *Hollande et* dans les *Pays-Bas*. Dès que la guerre éclata entre Charles-Quint et François Ier, tous les Espagnols furent contraints de quitter la France. Les Jésuites espagnols se rendirent à Bruxelles, en passant par Louvain, s'y firent de nombreux partisans et se répandirent rapidement dans les Pays-Bas. Lorsque les Pays-Bas se soumirent à Philippe II, les Jésuites obtinrent sans peine du roi d'Espagne des lettres patentes. Cependant leurs ennemis firent circuler toute espèce de bruits désavantageux sur leur compte, et les évêques eux-mêmes, craignant pour leur juridiction, ne se montrèrent pas des mieux disposés à leur égard. D'un autre côté ils trouvèrent dans le grand-conseil des amis et des protecteurs; ce fut un membre du conseil qui, le premier, leur fit cadeau d'une maison à Louvain. En 1562 Lainez lui-même vint dans les Pays-Bas; il sut retourner les esprits et gagner à sa cause les principaux évêques et quelques seigneurs du royaume, si bien que le grand-conseil finit par approuver la création d'un collége à Louvain. Ce collége devint plus tard un des plus grands établissements de l'ordre. Ils obtinrent un autre collége important à Anvers, et peu à peu ils purent s'établir dans plusieurs autres villes des Pays-Bas. On n'éleva de soupçons contre eux que dans les temps d'agitation politique; mais il est faux qu'en 1584 ils firent assassiner Guillaume d'Orange par Balthasar Gérard, pour se venger de ce prince; il est faux qu'ils cherchèrent à soulever le pays contre Maurice de Nassau (1595).

Dans les États où le protestantisme triompha, comme dans la péninsule scandinave et l'Angleterre, les Jésuites, abstraction faite de quelques tentatives de mission, ne purent jamais prendre pied solidement; toutefois ils ne se laissèrent jamais intimider, même par les menaces de la peine de mort, et ne négligèrent rien pour apporter à leurs coreligionnaires délaissés les consolations de la religion.

Ils ne furent pas heureux en Russie. En Portugal et en Espagne, leur histoire ne prend d'importance qu'au moment de leur véritable ruine.

Quant à leur histoire en dehors de l'Europe, c'est-à-dire quant à leurs missions, nous ne pouvons entrer ici dans aucun détail. Nous renvoyons aux articles de notre Dictionnaire qui en parlent longuement : Brésil, Chine, Persécutions des Chrétiens, François-Xavier, Japon, Indes, Para-

GUAY. On sait qu'outre l'enseignement c'est surtout par les missions qu'ils ont obtenu l'estime et l'admiration même de ceux qui ne peuvent se réjouir de la propagation du Catholicisme.

II. CONSTITUTION DE LA SOCIÉTÉ. Ce n'est pas, comme on l'a souvent prétendu, sous Lainez, premier successeur de S. Ignace de Loyola, que l'ordre des Jésuites reçut la solide constitution qui le distingue. Cette constitution, quant à son essence et à sa base, lui fut donnée par S. Ignace. Lainez et les autres généraux déterminèrent d'une manière plus spéciale l'organisation dans son détail et l'adaptèrent aux circonstances (1).

L'organisation de l'Ordre est mixte.

L'autorité suprême n'est pas monarchique; elle réside entre les mains des *profès*, qui forment le corps de la Société, *corpus societatis*. La *Congrégation générale*, c'est-à-dire les représentants de l'Ordre élus par les profès, élit le *Général*, qui doit résider à Rome et n'est soumis qu'au Pape. L'autorité du général, comme chef suprême de toute la Société, est illimitée, en ce sens que le conseil d'assistants qui lui est donné n'a qu'une voix consultative, et qu'ainsi ses décisions dépendent absolument de sa volonté et de la connaissance qu'il a des choses. Cependant cette autorité est restreinte sous d'autres rapports, par cela même que dans la direction de la Société le général est obligé de suivre les lois fondamentales de la constitution. Il peut, il est vrai, en dispenser dans des cas particuliers, mais il n'a en aucune façon le droit d'abolir ou de modifier les constitutions de l'Ordre. Cette limitation du pouvoir monarchique du général est si fondamentale que si, dans les cas déterminés et formulés par le saint fondateur, le général se rendait coupable d'infraction, il pourrait être destitué de sa charge par la congrégation générale, qui représente toute la Société; mais ce cas ne s'est jamais présenté.

Après le général viennent, quant à la dignité et à la charge, les *Provinciaux*, préposés à des pays ou à des provinces, qui exercent dans leur ressort l'autorité exactement déterminée dans les statuts; mais, de même que le général, ils ne sont dépendants de personne dans l'exercice de leur pouvoir, et ne sont tenus de rendre compte qu'au général.

A la suite des provinciaux viennent les *Supérieurs, præsides* ou *præpositi*, des maisons professes, les *Recteurs* des colléges, les *Supérieurs* des résidences ou des colléges affiliés. Toutes ces charges sont renouvelées tous les trois ans, tandis que la dignité du général est à vie.

L'autorité monarchique du général, des provinciaux et des supérieurs, est restreinte encore en ce qu'ils ont à leurs côtés un certain nombre de consulteurs ou d'*assistants* et un *admoniteur*.

Celui qui est admis dans la Société n'appartient plus à sa famille, comme c'est le cas dans tous les ordres de l'Église catholique; il est uniquement soumis à la direction de ses supérieurs et aux règles de l'Ordre.

Le *postulant* est admis après quelques épreuves sérieuses et des éclaircissements suffisants donnés sur les difficultés de sa vocation.

Le *novice* vit pendant deux ans dans la plus profonde retraite, durant laquelle toute étude lui est interdite: il est complétement livré à ses réflexions et à la prière. Il est encore libre au bout de ce temps et n'est lié par aucun vœu. Ce terme écoulé, on le met à l'étude, et il passe deux ans à l'étude de la rhétorique et des belles-lettres, trois ans et souvent plus à celle de la philosophie, des sciences physiques et mathématiques. Ces études

(1) Ribadeneira, *Vita Jacobi Lainis*, Col., 104. *Institutum Soc. Jesu*, Prague, 1752.

terminées, il faut qu'il professe lui-même dans une basse classe, et que dans l'espace de cinq à six ans il parcoure toutes les classes jusqu'à la plus élevée. Ce n'est qu'à l'âge de vingt-huit à trente ans que le Jésuite commence à étudier la théologie, et cela pendant quatre à six ans, et à la fin de cette étude, rarement avant l'âge de trente-deux ans, il est ordonné prêtre. Au terme de chaque année a lieu un sévère examen, et personne ne peut monter dans une classe supérieure s'il ne s'en est montré capable. A la fin de tout ce long cours d'études il y a un nouvel examen, très-sérieux, sur toutes les parties des connaissances philosophiques et théologiques, et le résultat décide en partie de l'admission future du sujet à la profession de l'Ordre. Ainsi préparé par une longue pratique de la vie et des études variées et solides, le Jésuite est soumis à un nouveau temps d'épreuve. Il est, à la vérité, ordonné prêtre, mais il ne peut encore remplir de fonctions ; il est obligé de rentrer au noviciat, de renoncer pendant toute une année à toute espèce d'étude, à toute relation extérieure. Ce temps s'appelle l'école du cœur, *schola affectus*. Sa solitude n'est interrompue que par quelques catéchismes faits aux petits enfants, par quelques missions données au peuple de la campagne (1). Alors seulement le Jésuite est admis au grade, c'est-à-dire aux derniers vœux comme profès, *professus*, ou coadjuteur spirituel, *coadjutor spiritualis*.

La différence essentielle de ces deux classes consiste en ce que les profès seuls constituent le corps de la Société proprement dite, *corpus societatis*. Il y a donc 4 classes dans la hiérarchie :

1. Des *profès* qui font, outre les trois vœux ordinaires, le quatrième vœu de l'obéissance absolue au Pape : c'est dans leurs rangs seulement que sont choisis le général et les supérieurs ;

2. Des *coadjuteurs spirituels*, qui, suivant la mesure de leurs moyens, sont les coopérateurs des profès pour l'enseignement et la prédication, et des *coadjuteurs temporels*, c'est-à-dire des frères lais qui font les travaux manuels et remplissent les plus basses fonctions ;

3. Des *scolastiques*, c'est-à-dire tous ceux qui poursuivent leurs études et n'ont pas encore reçu de grade ;

4. Des *novices*.

Tous ces membres vivent, suivant la classe à laquelle ils appartiennent, dans des *maisons professes*, des *colléges* ou des *noviciats* (1).

III. Abolition et restauration de la société. L'ordre des Jésuites avait déployé depuis plus de deux cents ans une activité féconde et éclatante dans toutes les contrées de l'Europe, et fondé une foule de missions parmi les païens de toute la terre, lorsqu'il fut atteint par une formidable et double catastrophe dans la péninsule ibérique et en France, catastrophe à la suite de laquelle l'Ordre fut aboli par l'autorité de l'Église. C'est aujourd'hui un fait avéré, et sur lequel il n'y a plus à revenir, qu'en France les prétendus philosophes ou les encyclopédistes du dix-huitième siècle furent les ennemis les plus acharnés des Jésuites, parce que ceux-ci étaient les défenseurs les plus habiles et les plus solides de la foi positive des Chrétiens. Dans leurs efforts contre les Jésuites, ces adversaires trouvèrent à la cour l'appui d'un puis-

(1) *Voir* le P. de Ravignan, *de la Constitution des Jésuites*.

(1) Cf. *Corpus institut. Soc. Jesu*, Antwerp., 1709, 2 vol. in-4°. *Constitutiones, regulæ, decreta Congreg. censuræ et præcepta, cum lit. apost. et privil.*, Pragæ, 1752. Les *Monita secreta* sont interpolés. *Voir* Riffel, l. c., p. 239. Quant à la série des généraux, voir *Imagines præpositorum generalium Societatis Jesu delineatæ, et æreis formis expressæ ab Arnoldo van Westerhout, addita perbrevi uniuscujusque vitæ descriptione a P. Nicolao Galeotti*, ed. secunda, Romæ, 1751.

sant parti formé par madame de Pompadour et le duc de Choiseul, ministre des affaires étrangères. La marquise de Pompadour prétendit, pour faciliter ses scandaleuses relations avec le roi Louis XV, demeurer au château de Versailles en qualité de dame de la reine; mais la chaste princesse ne put se prêter à cette odieuse prétention. Madame de Pompadour, pour tromper la reine, feignit un vif repentir et finit par se confesser au Père de Sacy, Jésuite; celui-ci ne consentit à lui donner l'absolution qu'à la condition qu'elle quitterait immédiatement, et pour toujours, la cour. La pénitente n'accepta pas cette condition, à laquelle elle ne s'attendait pas et résolut de se venger d'une sévérité aussi injurieuse qu'imprévue. Quant à l'inimitié du duc de Choiseul, elle s'explique par sa prédilection pour la nouvelle philosophie. L'alliance qui s'était formée parmi les encyclopédistes, en vue d'anéantir le Christianisme, résolut la perte des Jésuites, et c'est ainsi que les ennemis de l'Église trouvèrent des auxiliaires puissants à la cour. Les armes dont ils se servirent pour perdre la Compagnie furent les armes ordinaires dans les luttes de ce genre, c'est-à-dire le mensonge, la calomnie et les pamphlets (1). Sur ces entrefaites, le 5 janvier 1757, une tentative d'assassinat eut lieu contre le roi. Aussitôt on accusa les Jésuites de complicité. On interrogea l'assassin Damiens, qui avait été jadis au service des Jésuites; il résulta de l'interrogatoire des aveux plus compromettants pour les ennemis des Jésuites que pour l'Ordre lui-même (2), et les juges, hostiles aux Jésuites, ne purent découvrir la plus légère trace de complicité de leur part. Tandis que le roi ne se prononçait ni contre eux ni en leur faveur, et que la marquise de Pompadour devait, à la suite de l'attentat, quitter la cour, ce qui aurait dû ouvrir les yeux au roi, arriva la nouvelle de l'abolition de l'ordre des Jésuites en Portugal.

(1) *Voir* Riffel, l. c. p. 143.

(2) Cf. Id., ibid., p. 145.

Ce royaume était gouverné, sous le nom du faible roi Joseph-Manuel, par le fameux Sébastien-José de Carvalho (1), plus connu sous le titre de *marquis de Pombal*, parvenu de basse extraction, sans conscience et sans éducation. Jamais le Portugal ne vit de jours plus malheureux que sous la domination de Pombal. Parmi les milliers de victimes qu'il persécuta d'une manière odieuse pour satisfaire son orgueil ou son ambition, Pombal rencontra sur son chemin quelques Jésuites. Aussitôt il conçut le dessein de s'en venger en confisquant tous les biens de l'Ordre. Pour atteindre plus sûrement son but, il fit croire au roi qu'un parti hostile à ses droits cherchait à le remplacer sur le trône par son frère Don Pédro, dont les Jésuites étaient les amis dévoués. Il lui remit entre les mains tous les libelles mensongers écrits contre l'Ordre, et il parvint, par ses manœuvres, à les faire exiler de la cour en 1757. Il leur retira dès lors la censure, ce qui permit de mettre en circulation toute espèce de pamphlets dirigés contre eux et dont on chargea les plus ignobles folliculaires (2). Le mensonge qui fut le plus exploité contre les Pères fut celui qui leur attribuait d'immenses richesses dans l'Uruguay et le Paraguay, où ils avaient, disait-on, institué un roi à la tête d'une puissante armée, s'étaient attribué tout le commerce et avaient entassé d'incommensurables trésors par leur dureté à l'égard des pauvres Indiens. Ces hardis menson-

(1) Né en 1699 à Soura, bourg de Portugal (la *Biographie univ.* de Michaud, art. de Guérard, prétend qu'il était fils d'un gentilhomme de la deuxième classe), mort en exil le 8 mai 1782.

(2) *Voir* Riffel, l. c., p. 77.

ges furent reproduits de toutes les façons et répandus dans tous les pays, et il n'était question que de la domination universelle dont les Jésuites menaçaient le monde.

Pombal sut merveilleusement exploiter ces bruits calomnieux. Les Jésuites furent violemment chassés des missions portugaises en Amérique, parce qu'ils se préparaient, disait-on, à fonder dans ces régions un royaume comme celui du Paraguay. Mais, pour donner une apparence de légalité à des mesures iniques, on insista auprès du Pape Benoît XIV pour qu'il donnât ordre de visiter et de réformer l'Ordre, qui était complétement déchu, disait-on, de ses pieux et saints statuts (or, quand l'Ordre fut aboli en France, ce fut sous prétexte qu'il ne s'était pas détourné d'un iota de ses statuts primitifs). Le cardinal Saldanha, qu'il était facile de corrompre, fut chargé de l'enquête, et, après dix jours de recherches, il défendit aux Jésuites le commerce, qu'ils n'avaient jamais fait, et détermina un certain nombre d'évêques à retirer à ces religieux le ministère pastoral.

En récompense le cardinal fut nommé patriarche de Lisbonne, quoique Pombal ne fût pas complétement satisfait des services de Saldanha. Quelque temps après on prétendit que, dans la nuit du 3 au 4 septembre 1758, une tentative d'assassinat avait été dirigée contre le roi. On désigna comme auteurs de ce crime, qui n'était rien moins que démontré, outre la famille du duc d'Aveiro, les Jésuites, qui furent immédiatement soumis aux traitements les plus odieux; on les réunit tous dans les maisons de leur Ordre; on leur lut l'édit royal, en vertu duquel, vu la loi de l'obéissance aveugle qui les régissait et l'unanimité de leurs opinions et de leur conduite, ils étaient tous déclarés coupables de la tentative de meurtre du roi; en conséquence, à jamais bannis du Portugal, en même temps que leur Ordre était aboli dans tous les domaines et provinces de la couronne de Portugal. C'est ainsi qu'en 1759 l'Ordre fut sacrifié à la haine que Pombal portait à des prêtres dont il craignait l'influence et aux protecteurs puissants qu'ils avaient dans la haute noblesse. On mit autant de barbarie dans l'exécution des ordres du roi qu'il y avait d'injustice dans ces ordres mêmes (1).

La nouvelle de ce bannissement inique parvint en France au moment où l'on soulevait tous les mobiles imaginables contre la Société, et aussitôt le royaume fut inondé d'une masse de pamphlets payés par le ministère, et où l'on établissait, avec une assurance qui devint bientôt générale dans le public, la part que les Jésuites avaient eue dans le crime de Pierre Damiens. On les représenta comme des hommes dangereux pour l'État, n'excitant partout que trouble et sédition. Les Jansénistes et les philosophes se prêtèrent un mutuel appui dans leurs calomnies, et, tandis que ces derniers avaient juré la perte du trône et de l'autel, ils décrièrent les Jésuites surtout comme régicides. Telle était la situation des esprits en France lorsqu'on apprit que le Père Lavalette, procureur de la maison des Jésuites à la Martinique, qui, ayant reçu du ministère l'autorisation d'exploiter les îles de la Dominique et de Sainte-Lucie, avait fait de malheureuses spéculations, avait été déclaré en faillite et exclu de l'Ordre. Cette désobéissance aux prescriptions formelles du Saint-Siége, et spécialement de Benoît XIV, qui avait interdit aux ordres religieux toute espèce de commerce, eut les plus désastreuses conséquences. Les ennemis des Jésuites surent l'exploiter de toutes façons, et firent intenter un procès à toute la Compagnie devant le parlement. Le parle-

(1) Riffel, l. c., p. 90. *Voy.* CLÉMENT XIII.

ment condamna le général de l'Ordre, et l'Ordre dans sa personne, à payer les lettres de change souscrites par le Père Lavalette, et le condamna en outre aux frais et à des dommages-intérêts. La perte de ce procès fut des plus désastreuses pour l'Ordre, non pas au point de vue matériel, mais quant à l'impression morale. Elle réveilla, avec les anciennes calomnies, toutes les fables qui avaient été jamais débitées contre les Jésuites. Elle eut pour conséquence immédiate que les confréries, les pieuses associations et les retraites des Jésuites furent abolies comme dangereuses pour l'État; que le parlement déclara la règle de l'Ordre contraire à la discipline de l'Église, la Compagnie elle-même impie et capable de tous les crimes; que vingt-quatre des plus anciens écrits des Jésuites, autrefois examinés la plupart par le parlement lui-même et trouvés irréprochables, furent condamnés à être brûlés par la main du bourreau. Tous les détails de l'accusation furent longuement exposés d'une part dans un pamphlet de l'abbé de Chauvelin, *les Jésuites criminels de lèse-majesté en théorie et en pratique,* et d'autre part dans le libelle janséniste, *Extrait des Assertions dangereuses et perverses de toute espèce que les soi-disant Jésuites ont de tous temps opiniâtrément avancées, enseignées et publiées* (1). Le parlement, s'appuyant sur ces *Assertions*, demanda qu'elles fussent vérifiées par une enquête que le roi promit de faire faire par des hommes compétents. Mais, le 6 août 1761, le parlement se hâta de publier un arrêt qui interdit aux Français l'entrée de la Compagnie, ordonna la fermeture de ses colléges, et déclara incapable du service de l'État quiconque à l'avenir suivrait leur enseignement. Le roi suspendit par des lettres patentes l'exécution de cet arrêt, et convoqua à Paris cinquante évêques (31 décembre 1761), dont quarante-cinq se prononcèrent en faveur des Jésuites. Le clergé du second ordre fut également consulté, se prononça énergiquement dans le même sens, et le Pape Clément XIII ne négligea rien de ce qu'on pouvait attendre de la sollicitude du père commun des fidèles pour influencer le roi de France et les évêques du royaume, et dissiper l'orage déchaîné contre les Jésuites, convaincu qu'il était que leur ruine entraînerait les plus grandes perturbations dans l'État et l'Église, et serait le triomphe définitif de la fausse philosophie du siècle. Louis XV annula, au commencement de 1762, l'arrêt du parlement; mais le parlement refusa l'enregistrement de l'arrêt royal, et le roi se vit obligé de le retirer. Dans l'intervalle les conseillers du parlement chargés de l'examen des statuts de l'Ordre avaient terminé leur *Compte rendu* et trouvé les *Extraits des Assertions* conformes à la vérité. Là-dessus les colléges et les maisons professes furent provisoirement fermés, et, le 6 août 1762, le parlement rendit un nouvel arrêt en vertu duquel l'ordre des Jésuites était aboli comme impie et sacrilége dans sa doctrine, dangereux pour l'État dans sa pratique; les vœux étaient proclamés nuls, et commandement était donné aux membres de la Société abolie d'abandonner leurs maisons et de déposer leur costume.

La plupart des parlements suivirent l'exemple de celui de Paris; seuls ceux de Franche-Comté, d'Alsace, de Flandre et d'Artois, résistèrent et déclarèrent que les Jésuites étaient innocents des crimes qu'on leur imputait, qu'ils étaient les sujets les plus fidèles du roi et les garants les plus sûrs de la moralité du peuple. La situation commençait à redevenir plus favorable; le Pape

(1) *Voir* Beaumont, archevêque de Paris, *l'Église, son autorité, ses institutions, et les Jésuites.*

et l'épiscopat se prononçaient pour le maintien de leurs droits, et la justice semblait cette fois devoir se faire jour, lorsque les Jansénistes et les philosophes reprirent leurs vieilles menées et les poussèrent plus loin que jamais. Tandis que les Jésuites et leurs amis avaient la bouche close par cela même que le parlement condamnait au feu toute apologie de l'Ordre, leurs adversaires faisaient paraître contre eux les écrits les plus furibonds. L'archevêque de Paris, Mgr de Beaumont, les ayant pris sous sa protection et ayant publié une lettre pastorale en leur faveur, fut exilé à la Trappe, où du moins sa personne fut plus en sûreté que dans son diocèse. A Brest on pendit un Jésuite, à Paris on pendit un prêtre séculier, qui avaient osé l'un et l'autre prendre la défense des Jésuites, malgré l'arrêt du parlement.

En 1764, voyant que les évêques employaient les ex-Jésuites au ministère pastoral et leur donnaient ainsi le moyen de manifester à la fois leur piété et leur savoir, on exigea d'eux qu'ils déclarassent par serment qu'ils considéraient leur Ordre comme nuisible et coupable, exigence à laquelle, sauf quelques rares exceptions, ils résistèrent courageusement, quoique le refus les rendît incapables de remplir aucune charge ecclésiastique, les privât de tous appointements, les exilât du royaume, et que toutes ces peines fussent exécutées avec une rigueur inouïe. Un édit subrepticement arraché au roi en novembre 1764 confirma toutes les iniquités parlementaires, déclara définitivement l'Ordre aboli, en accordant à ses membres l'autorisation de vivre comme personnes privées dans le royaume. Cet édit décida le Pape Clément XIII à parler à son tour, et, le 7 janvier 1765, il promulgua la bulle *Apostolicum*, qui approuvait de nouveau la Société des Jésuites. — Cette bulle ne sauva pas l'Ordre, mais elle fut, avec le suffrage des évêques et du clergé, un magnifique témoignage rendu à la face de la Chrétienté en faveur de l'innocence de la Compagnie. Mais la tempête déchaînée contre les Jésuites ne se borna pas à la France et au Portugal ; elle eut du retentissement en Espagne, à Naples et en Sicile. Charles III (1), roi de Naples et de Sicile, avait, en 1759, succédé à son demi-frère Ferdinand VI sur le trône d'Espagne. Il aimait les Jésuites, mais il était en même temps partisan de la nouvelle politique et de la philosophie du siècle. Ces dispositions permirent à ses ministres d'introduire diverses innovations, et notamment de violer impunément les droits du clergé. La domination de ces ministres, étrangers au pays, excita toutefois le mécontentement du peuple, surtout lorsqu'ils prétendirent réformer le costume national et défendre de porter le chapeau à larges bords et le long manteau, sous prétexte que ce costume était trop favorable aux déguisements. La cherté des vivres étant venue s'ajouter à ces motifs d'irritation, le peuple s'ameuta devant le palais du roi, demanda et obtint de Charles III l'éloignement du ministère. Malheureusement des cris de *Vivent les Jésuites!* poussés par le peuple, et la facilité avec laquelle ces religieux parvinrent à apaiser le tumulte en parlant à la foule, furent considérés comme des preuves que la sédition avait été excitée aussi bien que calmée par eux. Charles III fit alors commencer par le comte d'Aranda (2),

(1) Fils de Philippe V et d'Élisabeth Farnèse, né en 1716, régna à Parme pendant vingt-huit ans, monta sur le trône d'Espagne en 1759 et conclut avec Louis XV le *Pacte de famille*. † 1788.

(2) Don Abarca de Boléa, comte d'Aranda, né 1719 en Aragon, † 1794 ; ambassadeur de Charles III en Pologne, capitaine général à Valence, président du conseil de Castille, enfin ambassadeur en France, d'où il revint en 1784. En 1792 il fut premier ministre et bientôt remplacé par Godoï, prince de la Paix.

ami du duc de Choiseul, une enquête contre l'Ordre, et Aranda sut si bien diriger la procédure que les Jésuites parurent formellement convaincus d'avoir été les instigateurs de la sédition. Du reste, pas une pièce de la procédure ne fut rendue publique, et tout se passa dans le plus profond mystère. Pour couronner l'injustice on rendit l'Ordre entier responsable du méfait non constaté de trois de ses membres. Mais cela ne suffisait pas : on noua une intrigue qui devait décider le roi aux mesures définitives qu'on préparait depuis longtemps. Un homme de bonne mine vint un jour remettre au recteur du collége de Madrid un paquet de son collègue de Séville, au moment où le premier se rendait au réfectoire. Le recteur, sans soupçon, mit le paquet sur son bureau et quitta sa cellule. Au même moment parut la police, qui fit une perquisition dans toute la maison et mit, avec toutes les lettres du recteur, le paquet en question sous le scellé. Les lettres que renfermait ce paquet avaient été fabriquées par une créature d'Aranda et portaient des preuves évidentes de haute trahison. Le roi, exaspéré de cette découverte, adopta toutes les propositions d'Aranda. Celui-ci réunit de nombreuses troupes autour de Madrid, et, de peur de trahison, fit remettre en main propre l'ordre de service aux généraux et aux gouverneurs qu'il convoquait. Grâce à ces mesures, il put, dans un seul et même instant, opérer l'arrestation et le renvoi de tous les Jésuites du royaume, avant que le peuple, qu'on redoutait, soupçonnât le coup de main qu'on exécutait (nuit du 31 mars 1767). Plus de 6,000 Jésuites furent entassés dans des navires comme des esclaves dans un bâtiment négrier, et déportés dans les États de l'Église (1) ; le sol espagnol leur fut interdit sous peine de mort. Ainsi, sans accusation, sans enquête, sans jugement, l'Ordre fut exilé, dépouillé de ses biens, et toutes ces mesures iniques furent approuvées par la soi-disant pragmatique sanction de Charles III du 3 avril 1767, dont les motifs du reste demeurèrent « cachés dans le cœur du roi ! » En vain le cardinal Braschi, devenu plus tard le Pape Pie VI, démontra la fausseté des lettres qui avaient servi de texte d'accusation ; en vain Clément XIII (1) se plaignit, dans une lettre adressée à Charles III, du traitement inique dont était frappé un ordre innocent : l'iniquité consommée fut maintenue.

(1) *Voir* Riffel, l. c., p. 177.

Le même sort atteignit les Jésuites en Sicile et à Naples, où, le 6 novembre, par ordre du premier ministre, le marquis de Tanucci (2), ils furent saisis, embarqués et déportés dans les États de l'Église, de même qu'à Parme, d'où ils furent renvoyés, le 7 février *1768*, malgré les réclamations paternelles et énergiques de Clément XIII.

Ainsi la Compagnie de Jésus fut illégalement et violemment abolie en Portugal, en Espagne et dans ses colonies, en Sicile, à Naples et à Parme.

Cependant l'Ordre demeurait innocent aux yeux du monde catholique, couvert qu'il était par la protection et la confiance du Saint-Père. Ces dispositions du Pape ne firent que redoubler les attaques dont ses propres droits étaient l'objet dans tous les États, et que les Jésuites défendaient partout avec leur courage habituel, non-seulement contre les princes temporels, mais même contre les princes ecclésiastiques. Joseph II désirait leur anéantissement avec autant d'ardeur que sa mère, Ma-

(1) *Voy.* Clément XIII.

(2) Bernard, marquis de Tanucci, né en Toscane en 1698, †1783 ; premier ministre de Don Carlos à Naples, il demeura à ce poste sous Ferdinand IV, jusqu'à l'entrée de la reine Caroline au conseil.

rie-Thérèse, avait mis de zèle à les maintenir, dans l'intérêt de l'État et de l'Église. Toutefois, le moment fatal n'était pas venu encore, et le sentiment de l'équité prévalut en Allemagne.

Clément XIII mourut le 2 février 1769, et, après un conclave de trois mois, le cardinal Laurent Ganganelli fut élu Pape et prit le nom de Clément XIV. Le nouveau Pontife avait toujours été en relations d'amitié avec les Jésuites, et le général de la Compagnie avait pris une part active à son élévation au cardinalat. Toutefois on l'avait entendu dire, étant encore cardinal, qu'il valait mieux sacrifier, malgré ses éminents services, l'ordre des Jésuites aux cours souveraines que de troubler la paix générale en le conservant. Que cette opinion connue suffît aux cours bourboniennes, ou que le cardinal Ganganelli eût dit, comme on l'a prétendu, que le Pape pouvait en conscience, et en observant les prescriptions canoniques, abolir la Société de Jésus, si cette abolition lui paraissait utile, c'est une question indécise, quoique les premières mesures du nouveau Pape semblassent confirmer cette menace. En effet, dès le commencement de son règne il éloigna de la cour pontificale deux cardinaux amis des Jésuites et fit un mauvais accueil au général de l'Ordre, le Père Ricci, lors de sa première visite ; mais il y avait encore une énorme distance entre cette défaveur marquée et l'abolition même de la Compagnie. Le concile de Trente et toute une série de Papes avaient approuvé l'Ordre, lui avaient accordé les plus grands éloges, et Clément XIII lui-même, prédécesseur du Pape régnant, l'avait défendu d'une manière éclatante.

Clément XIV restait donc plein de doute, d'hésitation et d'angoisses ; son âme était le théâtre d'une lutte terrible. Il se montrait plein de condescendance pour tous les désirs des cours bourboniennes, mais il lui paraissait difficile de satisfaire leurs exigences à l'égard des Jésuites. Ces cours, tristement aveuglées, insistaient avec force. Le Pape, soutenu par l'intervention des autres souverains, et notamment par celle du roi de Prusse, résistait toujours. Enfin il fut vaincu. Ses objections, ses faux-fuyants, ses retards, tout fut inutile (1). Le Pape, obsédé de tous côtés, ordonna, au mois d'octobre 1772, la fermeture du Collége romain, sous prétexte qu'il était endetté, interdit l'enseignement, la prédication, la confession aux Jésuites, et fit mettre les archives de leurs maisons sous le scellé. Les mêmes mesures furent prises dans d'autres villes des États de l'Église.

Ainsi fut peu à peu préparé le bref de suppression *Dominus ac Redemptor noster*, qui fut signé le 21 ou le 23 juillet par le Pape, et communiqué le 16 ou le 19 août 1773 aux supérieurs de l'Ordre. Le monde catholique vit avec douleur que tant de Papes, tant d'évêques et tant de princes, qui s'étaient prononcés en faveur des Jésuites, n'avaient pu les sauver, et que le motif de suppression devenait une sorte d'acte d'accusation contre tous ceux qui les avaient protégés jusqu'alors. Bien des ordres religieux avaient été abolis dans l'Église ; mais la Société de Jésus fut la première qui subit ce sort immérité sans procès, sans enquête, sans jugement.

L'Ordre était tombé, et Clément XIV ne l'avait condamné, suivant ses propres paroles, que « par amour pour la paix, et pour rétablir la bonne intelligence entre le Saint-Siége et les divers cabinets de l'Europe. » Ce ne fut que quelque temps après qu'une commission d'enquête fut instituée, et que commen-

(1) *Voy.* CLÉMENT XIV, t. IV, p. 431. Conf. Veuillot, *Mélanges religieux, historiques, politiques et littéraires*, 2e série, t. VI, Paris, 1860, p. 125-162. Theiner, *Hist. du Pontificat de Clément XIV*, Paris, 1852, 3 vol.

cèrent les plus dures persécutions contre les Jésuites : on les emprisonna, on les jeta dans d'affreux cachots, pour leur faire rendre les trésors qu'on leur attribuait et qu'on ne pouvait découvrir nulle part. Lorsqu'enfin, à la mort de Louis XV, les prisons s'ouvrirent, on ne délivra les malheureux captifs qu'en leur faisant prêter serment que jamais ils ne rendraient compte des interrogatoires auxquels ils avaient été soumis (1). Mais tous les Jésuites ne prêtèrent pas ce serment, et c'est ainsi qu'on a connu notamment l'interrogatoire du Père Ricci, qui fait éclater dans tout son jour l'innocence de la Compagnie (2). Ce qui dut être le plus douloureux pour le Pape, ce fut la joie, le triomphe de tous les ennemis de l'Église, de Pombal, des philosophes, des Calvinistes, des Jansénistes, en apprenant la ruine de la Société, tandis qu'un certain nombre d'évêques se prononcèrent contre le bref, et que les princes catholiques de l'Europe l'admirent ou le rejetèrent suivant leurs dispositions personnelles, favorables ou contraires à la Compagnie.

Frédéric, roi de Prusse, défendit qu'on communiquât officiellement le bref aux autorités de Silésie, et fit savoir au Saint-Siége, par son chargé d'affaires, qu'il était résolu de maintenir les Jésuites, parce que c'étaient les meilleurs prêtres de son royaume; mais les Jésuites de Silésie le prièrent de leur permettre de se conformer à la volonté du chef de l'Église, ce qu'ils n'obtinrent qu'avec peine. Toutefois les uns reçurent des pensions, les autres furent pourvus de bénéfices; d'autres continuèrent à vivre en communauté dans leurs anciens colléges et à s'occuper de l'éducation de la jeunesse. Catherine, impératrice de Russie, en agit de même à l'égard des Jésuites de ses États : elle voulut conserver dans les provinces nouvellement acquises les meilleurs prêtres de son empire, et envoya en conséquence au Pape un Mémoire qui faisait hautement valoir les services des Jésuites. Ils obtinrent, en effet, l'autorisation de demeurer en Russie. La même princesse demanda, au moment où Pie VI, successeur de Clément XIV, monta sur le trône, la réintégration de l'Ordre. Le Pape, malgré son bon vouloir, ne put encore revenir sur les décisions de son prédécesseur, contre le gré des cours bourbonniennes. Cependant les Jésuites s'efforcèrent de conserver, sous d'autres noms et d'autres formes, l'esprit de *leur Ordre*, et se maintinrent unis, notamment sous le nom de Clercs du Sacré-Cœur et de Missionnaires de la Foi (1).

Le restaurateur de l'ordre des Jésuites fut, à proprement dire, le Pape Pie VII ; il annula *formellement* par un bref de 1801 celui de Clément XIV; rétablit, à la demande expresse de Paul I[er], pour toute la Russie, la Société dans tous ses droits et priviléges antérieurs, et l'autorisa à élire un général, en place du vicaire général qu'elle avait eu jusqu'alors. Ce général fut le P. Thaddée Borzogowsky. Quatre ans plus tard, Ferdinand IV, roi de Naples, qui, jeune encore, avait si imprudemment chassé les Jésuites d'après les conseils de Tanucci, demanda leur rétablissement comme une grâce insigne, en offrant de leur rendre tous les biens qui leur avaient été enlevés. Le Pape lui octroya sa demande par son bref du 31 juillet 1804. Un noviciat fut érigé à Naples, et, à en juger par tous les dons qui contribuèrent au rétablissement et à l'entretien de ce noviciat et de beaucoup d'autres maisons de

(1) Riffel, l. c., p 196.
(2) Ibid., p. 197.

(1) *Voy.* BACANARISTES. Cf., sur l'abolition de l'Ordre, outre Riffel, Saint-Priest, *de la Chute des Jésuites*, Paris, 1846; Crétineau-Joly, *Histoire de la Compagnie de Jésus*, Paris, 1845, t. V, p. 145-413.

l'Ordre, la joie causée par cet acte de justice dut être fort grande dans ce royaume. Enfin, le 7 août 1814, la Bulle *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* révoqua solennellement le bref de Clément XIV, déclara non fondées toutes les accusations articulées contre la Société, et la rétablit dans tous les pays catholiques.

La justice était satisfaite, mais la calomnie et le mensonge n'étaient pas vaincus; on les retrouva partout, parmi les Catholiques comme parmi les protestants; on continua à attaquer les Jésuites par des pamphlets qui porteront aux âges futurs des témoignages de la pauvreté de la polémique religieuse de nos jours.

Les gouvernements protestants de Belgique et d'Irlande les tolérèrent; Naples, la Sardaigne et Modène leur confièrent l'enseignement de la jeunesse; Ferdinand VI les rétablit en Espagne dans la possession de leurs biens. Cependant leur sort dans ce royaume fut soumis aux vicissitudes de la politique du pays : la révolution de 1820 les chassa; la restauration de 1828 les ramena. La révolution de 1830 restreignit leurs priviléges; en 1836 ils furent définitivement renvoyés du royaume.

En France on les toléra tacitement d'abord, et on les rétablit légalement en 1822; mais, malgré leur pieuse et salutaire activité, les préjugés conçus contre eux ne s'étaient pas évanouis aux dures leçons de la Révolution. Le gouvernement des Bourbons, qui leur était devenu favorable, fut contraint, en 1828, par les Chambres, à restreindre l'influence de la Compagnie, à soumettre leurs maisons d'éducation à l'université et à les surveiller de près. Après la révolution de Juillet l'université leur fit entièrement interdire l'enseignement de la jeunesse, et en 1846 Grégoire XVI consentit à ce que les Jésuites fussent à l'amiable renvoyés de France. Ils y furent toutefois tolérés comme individus; on leur laissa même un certain nombre de maisons, et le gouvernement, qui au fond ne leur était pas hostile, feignit de ne pas s'apercevoir qu'ils continuaient à y recevoir des novices et à exercer le ministère pastoral dans tous les diocèses où l'on s'empressait de les appeler. La révolution de 1848 leur fut favorable; les défenseurs des Jésuites purent, à l'Assemblée nationale, opposer à leurs intolérants adversaires les principes mêmes au nom desquels s'était faite la révolution, et cette fois, grâce à de lumineuses discussions (1), la liberté tourna à l'avantage de ceux qui semblaient devoir le moins en profiter. Depuis lors les Jésuites ont ouvert beaucoup de colléges en France; ils y ont en outre un grand nombre de résidences pour le ministère, plusieurs noviciats, des maisons d'études et de retraite; ils dirigent aussi quelques séminaires (2).

(1) *Voir* les discussions de l'Assemblée constituante et de l'assemblée législative en 1848 et 1849, et particulièrement les discours de MM. Thiers et de Montalembert, dans la question de la liberté d'enseignement.

(2) D'après la statistique ecclésiastique de 1859 (voir *la France ecclésiastique*, Paris, H. Plon), la Compagnie de Jésus possède en France les établissements suivants :

I. 24 *Résidences :* Aix, Alby (Castres), Angers, Avignon, Bordeaux, Bourges, Cambrai (Lille), Carcassonne, Dijon, Grenoble, Laval, Marseille, Metz, Montpellier, Nancy, Nantes, Paris, Poitiers, Le Puy (Vals), Quimper et Brest, Soissons (N.-D. de Liesse), Vannes, Viviers (N.-D. d'Ay).

II. 7 *Noviciats :* Aix, Amiens, Angers, Carcassonne, Le Puy, Saint-Claude (Lons-le-Saulnier), Strasbourg (Issenheim).

III. 6 *Maisons d'études pour les religieux et de retraite :* Amiens (Saint-Acheul), Laval, Lyon (Fourvières), Paris, Le Puy, Viviers.

IV. 12 *Colléges :* Amiens, Bordeaux et la Grande-Sauve, Toulouse, Lyon (Mongré et Saint-Étienne), Paris (école préparatoire, rue d'Ulm, et Vaugirard), Poitiers, Rodez (Ste-Affrique), Saint-Claude (Dôle), Vannes.

V. 3 *Grands Séminaires :* Blois, Montauban, Valence.

VI. 1 *Petit Séminaire :* Montauban.

Le Portugal les renvoya en 1838, et le Brésil refusa de les admettre. Quant à leur rétablissement en Suisse et à leur expulsion de ce pays, voyez l'article SUISSE. Ils ont été presque généralement admis dans les États de la monarchie autrichienne, sauf en Bohême. La révolution de 1848 les renversa partiellement. Quant au reste de l'Allemagne, il leur demeura fermé. Ils rencontrèrent peu d'opposition en Angleterre(1); toutefois les Jésuites anglais d'origine sont seuls tolérés. Ils se sont établis à Malte en 1845, et répandus activement dans les États d'Amérique comme dans les Indes orientales. En revanche leur situation a été bouleversée en Russie. En 1813 ils furent expulsés de Saint-Pétersbourg et de Moscou; en 1820, de toute la Russie et de la Pologne, parce qu'ils furent considérés comme le plus grand obstacle à l'union projetée des Russes et des Polonais dans l'Église schismatique gréco-russe.

D'après un aperçu publié en 1834, l'Ordre comptait alors 2684 membres. Aujourd'hui il peut compter, dans ses 16 provinces et dans ses 250 maisons, à peu près 4,000 membres, qui donnent l'enseignement à plus de 60,000 élèves.

Leur maison principale est à Rome, au Collége romain; ils y possèdent en outre une maison professe, appelée *le Gesu*, et un superbe noviciat.

La littérature relative à cet Ordre est tellement volumineuse que nous ne pouvons désigner ici comme ouvrages généraux, outre ceux qui sont déjà cités, que ceux d'Orlandinus, Sacchinus, Juventius, Crétineau-Joly, Maurice Brühl.

Les accusations dont les Jésuites ont été l'objet sont si nombreuses que nous ne pouvons les exposer en détail. En les examinant de près on reconnaît qu'elles sont tellement dénuées de fondement, tellement mensongères, que, dans le fait, elles ne méritent pas qu'on s'y arrête. Il suffira de rendre attentif au procédé dont se servent leurs adversaires et à la nature générale des griefs, pour constater la vanité de toutes ces inculpations.

Toutes les fois qu'on les a accusés devant la justice ordinaire et qu'on leur a permis de se défendre, il a *été établi* que les incriminations étaient *complétement* fausses, et, toutes les fois qu'on les a poursuivis sans les appeler devant les tribunaux ordinaires et sans les entendre, on a eu soin de laisser dans la plus profonde obscurité la procédure et refusé, malgré *toutes les réclamations*, de la soumettre au jugement du public. Quel homme raisonnable ajoutera foi à des accusations qui restent sans preuve, dont on ne permet pas la contradiction, dont on redoute la publicité, et qui, dès *qu'elles sont* publiques, sont reconnues fausses, *nulles*, mensongères, calomnieuses?

Quels sont d'ailleurs les accusateurs ordinaires des Jésuites dans le passé et dans le temps présent? Ce sont ceux qui résistent aussi bien à l'autorité de l'État qu'à celle de l'Église, et cela parce qu'ils trouvent dans les Jésuites leurs contradicteurs perpétuels, intrépides et persévérants. Ce sont les protestants, en leur qualité d'adversaires nés de l'Église catholique; ce sont les sectes de toute espèce, qui, toutes, quelque divergentes qu'elles soient entre elles, s'entendent dans leur haine et leurs attaques contre l'Église catholique; ce sont les Jansénistes, qui se sont toujours distingués par leur opposition à l'autorité de l'Église; ce sont les encyclopédistes du dix-huitième *siècle*, les libres penseurs du dix-neuvième, les Illuminés d'Allemagne, de longue main conjurés pour anéantir le nom chrétien; ce sont les prétendus libéraux, les radicaux, les révolutionnaires de tous les pays. Partout où a éclaté une

(1) *Voy.* ANGLETERRE, GRANDE-BRETAGNE.

révolution, les Jésuites, quand il y en avait, en ont été les premières victimes. Qui l'ignore, et qui ne le comprend? N'est-il pas étrange d'entendre accuser les Jésuites d'être un danger pour l'État et de voir rejeter leur doctrine politique par ceux-là mêmes qui n'aspirent qu'à renverser tous les gouvernements, et dont les doctrines, comme les actes, ne tendent qu'à la ruine de toute espèce de pouvoir? N'est-il pas étrange de les entendre accuser de doctrines erronées, impies, immorales, par ceux qui n'ont d'autre but que de ruiner la foi, de corrompre les mœurs, de renverser l'Église? Cette hypocrisie, qui fait encore illusion à la multitude, n'abuse plus que ceux qui veulent être trompés, et tout homme de sens, qui sait consulter la raison, l'expérience et l'histoire, voit clairement que les Jésuites sont précisément le contraire de ce dont les accusent leurs adversaires.

Personne, sans doute, ne nie que les Jésuites ne soient des hommes, par conséquent sujets à l'erreur. Personne ne nie que, malgré la prudence habituelle et l'on peut dire extrême de la Société, quelques-uns de ses auteurs ont pu soutenir des opinions erronées; mais ces erreurs ont été rejetées ou par les généraux mêmes de l'Ordre, ou par les souverains Pontifes, qui en ont défendu l'enseignement ultérieur, et c'est ce qui est arrivé à beaucoup de membres d'autres Ordres ou à des personnes qui n'appartenaient à aucune congrégation, et c'est ce qui peut encore avoir lieu tous les jours. Mais en tous temps les Jésuites se sont soumis sans hésiter à ces jugements; jamais ils n'ont continué à enseigner des erreurs condamnées, ce qu'on ne peut pas dire de tous les autres Ordres.

Du reste le nombre des Jésuites qui sont tombés dans ce cas a toujours été très-minime, et leurs opinions erronées ont toujours été presque immédiatement combattues et réfutées par un nombre deux et trois fois plus grand d'écrivains de leur propre Compagnie. Il est donc, à tous égards, injuste de rendre le corps entier responsable des fautes de quelques-uns de ses membres. L'arsenal le plus riche des griefs formulés contre les Jésuites se trouve dans les œuvres des Jansénistes, et surtout dans les *Lettres provinciales*. Ces lettres reposent sur la plus fausse et la plus perfide interprétation des œuvres des écrivains jésuites. C'est là qu'aujourd'hui encore les écrivains cherchent leurs déplorables arguments, sans avoir jamais lu les livres mêmes des Jésuites, et le public répète sur parole les mensonges et les faussetés qui ont cours, sans que personne se donne la peine de remonter aux sources.

On peut voir, dans l'ouvrage de Riffel souvent cité ici, *Abolition de l'Ordre des Jésuites*, Mayence, 1845, ce qui a rapport aux griefs amoncelés contre les Jésuites, notamment au point de vue politique; ils y sont énumérés, expliqués et réfutés tout au long. Quant aux griefs concernant la foi et la morale, nous renvoyons aux articles suivants de notre Dictionnaire : Molina, Congrégation de Auxiliis, Casuistique, Probabilisme.

Fehr.

JÉSUITESSES. Isabella Rosella, de Barcelone, fonda, à l'instar de l'ordre de S. Ignace de Loyola, la congrégation religieuse des Jésuitesses, soumise aux quatre vœux solennels. Cette congrégation ne fut point approuvée par Paul III, à qui on en avait proposé le plan; elle fut par conséquent mal vue par les Jésuites eux-mêmes, et leur influence la fit positivement abolir par le Pape Urbain VIII en 1631.

Cf. Coléri, *de Jesuitessis*, Leipzig, 1719. Quant aux Jésuitesses modernes, *voyez* Société du Sacré-Cœur de Jésus.

JÉSUS-CHRIST. Jésus-Christ est le centre de l'histoire du monde : telle est la conviction scientifique de tous les Chrétiens éclairés.

Que nous partagions ou non cette conviction, nous sommes, dans tous les cas, certains que nous ne pouvons acquérir une connaissance complète de Jésus-Christ qu'autant que nous connaissons non-seulement l'histoire qui se rattache immédiatement à sa personne, mais encore celle qui le précède et celle qui le suit. Il faut donc examiner à cet égard :

1° L'histoire chrétienne, c'est-à-dire celle qui se relie directement à la personne de Jésus-Christ;

2° Celle qui est antérieure à Jésus-Christ ;

3° Celle qui est postérieure à Jésus-Christ ; c'est-à-dire qu'il faut connaître le Christ personnel, le Christ avant l'ère chrétienne, le Christ depuis cette ère.

I. La principale et presque l'unique source d'où l'on puisse tirer la connaissance de l'histoire personnelle de Jésus-Christ est le Nouveau Testament, et notamment les quatre Évangiles.

D'après les Évangiles, Jésus-Christ est né de la Vierge Marie, sans la coopération d'aucun homme (1). Marie étant issue de David, Jésus est nommé fils de David, dénomination qui exprime en même temps sa qualité de Messie. Le Fils de Dieu, la seconde personne de la Trinité divine, s'est fait homme, afin de vivre comme homme sur la terre (2). De là les dénominations de Fils de Dieu, fils du Très-Haut, Seigneur, Dieu.

Bethléhem de Juda, petite ville située au sud et non loin de Jérusalem (3), fut le lieu de sa naissance. Quant au temps même de cette naissance, d'après la croyance générale, Jésus naquit sous le règne de l'empereur Auguste (1) et celui du roi Hérode (2). Mais l'Écriture n'en reste pas à cette donnée générale ; elle donne des dates plus précises. Jésus naquit pendant un recensement ordonné par Auguste pour toute la Palestine ; ce recensement de la population fut même la cause qui fit naître Jésus à Bethléhem (3). Si l'on savait exactement l'année de ce recensement on saurait la date précise de la naissance de Jésus. Mais l'Évangéliste dit seulement que ce recensement fut antérieur à celui qui fut entrepris sous le gouvernement de Cyrinus, et qu'il ne faut pas les confondre : αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου (4). Le recensement de Cyrinus est cité aux *Actes des Apôtres*, 5, 37 ; ce fut le dénombrement qui eut lieu, en 759 de R. f., en Judée et en Samarie, lorsque Cyrinus était gouverneur de Syrie, et qui provoqua le soulèvement de Judas le Galiléen et du pharisien Sadoc (5). Si donc nous sommes obligés de remonter plus haut que l'année 759 nous arrivons à l'année 746 de R. f., car c'est dans cette année qu'Auguste ordonna pour la seconde fois un recensement de tout l'empire (*Censorino et Asinio cons.*) (6). Les données que nous possédons conduisent aux combinaisons suivantes :

Le recensement ordonné en 746 pour tout l'empire fut également réalisé en Judée, mais non rigoureusement, non comme recensement des fortunes, mais comme dénombrement de la population, en même temps que, d'après le dire exprès de Josèphe, il s'y rattacha un

(1) *Matth.*, 1, 18-25. *Luc*, 1, 26-38.
(2) *Jean*, 1, 1-14.
(3) *Matth.*, 2, 1. *Luc*, 2, 1 sq.

(1) *Luc*, 2.
(2) *Matth.*, 2, 1.
(3) *Luc*, 2, 1 sq.
(4) Cf., quant à cette locution, *Jean*, 1, 15 : πρῶτός μου ἦν, il était antérieur à moi.
(5) Josèphe, *Antiq.*, XVIII, 1, 1 ; *de Bell Jud.*, VII, 8, 1.
(6) Cf. Sepp, *Vie de Jésus*, I, 9, trad. par Charles Sainte-Foi.

hommage de fidélité envers l'empereur et envers Hérode; car la Judée n'était pas encore formellement une province romaine. Lorsqu'elle le fut devenue, ce qui arriva par la déposition d'Archélaüs, en 759, on reprit le dénombrement interrompu en 746, et il eut lieu comme dans les autres provinces de l'empire. Il est hors de doute que le dénombrement prescrit en 746 ne fut pas commencé dans l'année même; car l'ordre n'en avait été donné que vers la fin de l'année. D'après cela nous arrivons à l'année suivante ou à l'une des années qui suivent; mais nous ne pouvons aller au delà de 750, vu qu'Hérode mourut cette année-là. On ne peut donc pas dire d'une manière absolue que c'est une erreur de placer le dénombrement en question en 749, comme le font les critiques les plus modernes (1), quoique l'année 747 paraisse évidemment plus près de la vérité. Mais nous avons un témoignage positif qui nous ramène avec certitude au delà de 748 et nous conduit à 747. En effet, tandis que, comme nous l'avons vu, l'Évangéliste S. Luc indique négativement que ce dénombrement fût antérieur à celui de Cyrinus, Tertullien nous apprend positivement que ce dénombrement fut accompli par Sentius Saturninus, et il en réfère à des actes qui, dit-il, peuvent être consultés et se trouvent dans les archives romaines (2). Or Sentius Saturninus fut gouverneur de Syrie jusqu'au commencement de 748, époque où il fut remplacé par Quintus Varus (3). Ainsi le dénombrement dont parle S. Luc, 2, fut entrepris, et par conséquent Jésus-Christ naquit en 747 de R. f., c'est-à-dire sept années avant le commencement de l'ère dionysienne; car celle-ci date de l'année 754 de R. f.

(1) Weigl, *Dissertation théologique et chronologique sur la véritable année de la naissance et de la mort de Jésus-Christ.*

(2) *Adv. Marc*, IV, 6, 19, 36.

(3) Sepp, *Vie de Jésus*, 17.

On a encore eu recours à d'autres dates pour déterminer l'année de la naissance de Jésus-Christ. Nous rappellerons rapidement les principales.

Premièrement, la paix du monde, qui commença en 746 et dura à peu près jusqu'en 752. Mais, abstraction faite de ce que le temple de Janus fut fermé plusieurs fois et jusqu'à trois fois sous Auguste, la date de la paix du monde ne donne pas exactement celle de la naissance de Jésus-Christ, puisque cette paix dura plusieurs années.

Deuxièmement, l'étoile des trois Mages (1). Képler le premier, puis Ideler, Pfaff, Schuhmacher, Schubert de Saint-Pétersbourg, etc., ont calculé qu'en 747 de R. f. il y eut une constellation rare, à savoir une conjonction très-rapprochée de Saturne et de Jupiter dans le signe des Poissons. Cette conjonction fut visible d'abord à la fin de mai en Orient, puis à la fin d'août au sud-est, et vers Noël au sud. Dans l'année 748 qui suivit, presque toutes les planètes se rencontrèrent, et l'on vit briller au ciel la magnifique constellation qu'au commencement du dix-septième siècle on revit et admira de nouveau, et qui amena précisément le grand Képler à présumer qu'une constellation semblable avait annoncé aux Mages la naissance du Sauveur. C'est de cette présomption qu'il partit pour faire les calculs qui donnèrent le merveilleux résultat que nous avons indiqué (2). Toutefois cette méthode ne procure pas une certitude suffisante, car, malgré tous les phénomènes astronomiques, on ne peut obliger personne à renoncer à l'opinion que l'étoile des Mages était une étoile extraordinaire ou plutôt n'était pas une étoile réelle. Si ce n'était pas une étoile réelle, mais un météore, il échappe à tout calcul.

(1) *Matth.*, 2.

(2) *Voir* les détails dans Sepp, t. I.

Troisièmement la naissance de S. Jean-Baptiste. On a calculé le temps où la famille Abias, à laquelle appartenait Zacharie, devait remplir ses fonctions au temple, et on ne peut nier que ce calcul ne soit assez exact et assez sûr; mais, comme le service du temple des diverses familles sacerdotales revenait souvent et à des intervalles assez rapprochés, on ne peut déterminer avec exactitude dans quelle année et à quel jour de l'année tomba le service de Zacharie dont il est parlé dans S. Luc, 1, 8 sq.

Quatrièmement, S. Luc au ch. 3, dit: « L'an quinzième de l'empire (ἡγεμονία) de Tibère César, Ponce-Pilate étant gouverneur de la Judée... le Seigneur fit entendre sa parole à Jean (1). » Jean enseigna le peuple, baptisant au Jourdain, et annonçant la venue prochaine du Messie. Au bout de quelque temps, alors que le peuple se faisait baptiser en masse, Jésus vint à son tour recevoir le baptême et commencer son œuvre. Or Jésus avait environ trente ans lorsqu'il commença à exercer son ministère, ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα (2). Ce sont là des indications très-précises. L'ὡσεὶ (*environ*) ne peut désigner qu'une date très-rapprochée de la trentième année, de sorte que Jésus devait avoir alors de trente à trente et un ans, sans quoi il faudrait qu'avec ὡσεί il y eût une autre année indiquée que la trentième; or l'intervalle entre la première apparition de Jean et le baptême de Jésus comprend, d'après l'opinion générale, au plus six mois. Si nous partons de cette donnée que, lorsque Jean commença à baptiser, Jésus avait trente ans, sa trente et unième année concourt avec la quinzième année de l'empire de Tibère. Quelle est cette année? Si l'on calcule depuis la mort d'Auguste, c'est l'année 782, car Auguste mourut en 767. Calcule-t-on au contraire de la corégence de Tibère: c'est l'année 778, car cette régence date d'après des décrets formels du sénat, de l'année 764. L'Évangéliste S. Luc a calculé de la dernière manière, ce que nous comprendrons si nous remarquons que cette corégence consista en ce que Tibère possédait sur toutes les provinces de l'empire et sur toute l'armée la même puissance que son père Auguste, c'est-à-dire une puissance absolue (1), et qu'il l'exerça en régnant dans les provinces comme Auguste régnait à Rome. Quoi donc de plus naturel que de dater les années de l'empire de Tibère dans les provinces plutôt de 764 que de 767? Nous savons bien qu'autrefois Sanclément et récemment Weigl ont nommé mensonge historique le *consortium imperii* de Tibère; mais prétendre que, du vivant d'Auguste, Tibère ne fut pas nommé auguste, ne prouve rien; car il faut remarquer que S. Luc ne dit pas: dans la quinzième année de la monarchie ou de la royauté, τῆς μοναρχίας ou βασιλείας, mais de l'empire de Tibère, τῆς ἡγεμονίας. Sans doute cela ne démontre pas encore positivement que S. Luc ait calculé comme nous l'indiquons; mais cette preuve résulte de ce que Tertullien (2) dit que le Christ fut baptisé dans la douzième année de Tibère César. Qui donc admettra de propos délibéré une contradiction entre Tertullien et S. Luc? Que s'ils ne se contredisent pas, il est clair que le premier a calculé en partant de l'empire unique, le second en partant de l'empire partagé de Tibère; et ce n'est que dans le cas où ils ont calculé de cette manière que, en différant l'un de l'autre, ils ne se contredisent pas. Ainsi le concours étonnant de ces données diverses, en apparence contradictoires, nous démontre, avec une certitude rare dans les inductions historiques,

(1) *Luc*, 3, 1, 2.
(2) *Ibid.*, 23.

(1) Sepp, l. c., I, 310 sq. Cf. Weigl, I, 94.
(2) *Adv. Marc.*, I, 15.

que c'est en 778 que Jésus fut baptisé; que si, d'après la donnée que nous avons reconnue la plus simple et la plus sûre, Jésus avait alors trente et un ans, sa naissance, comme chacun le voit, tombe en l'an 747 de R. f.

D'après tout cela nous ne pouvons faire de difficulté d'admettre que l'année de la naissance de Jésus soit précisément cette année 747 de R. f. (Ol. 193, 2). Il est hors de doute que le 25 décembre est la date de cette seconde création du monde. L'Église d'Orient, il est vrai, a pendant quelque temps célébré le 6 janvier comme le jour de naissance du Seigneur; cependant elle adopta promptement des Latins la solennité du 25 décembre, solennité qui, comme le remarquent S. Chrysostome et Tertullien, peut s'appuyer sur les archives de Rome (1).

Nous pouvons être brefs dans l'exposition de la vie de Jésus-Christ, puisque notre article des Évangiles nous a montré la loi suivant laquelle il fallait puiser les détails de cette vie dans les Évangiles et a donné un résumé de l'histoire de Jésus-Christ. Les principaux moments que nous nous contenterons de rappeler seront donc les suivants.

Jésus, étant âgé de huit jours, fut, conformément à la loi, circoncis (2), et reçut le nom que l'ange avait indiqué lors de l'Annonciation (3). Le nom de Jésus signifie, comme l'explique l'Écriture elle-même, sauveur, σωτήρ, *salvator* (4). Peu de jours après, c'est-à-dire le 6 janvier (748 de R. f.), parurent des Mages de l'Orient, pour offrir leurs hommages au Sauveur (5). Ils le nommèrent le roi des Juifs, *Rex Judæorum*. On savait en effet depuis longtemps, en Orient comme en Occident, qu'il sortirait du milieu des Juifs un roi destiné à régner sur tous les peuples, réalisant ce que David avait préfiguré (1). C'étaient surtout les Mages, ancienne race sacerdotale de Perse, adonnée à la science en général, et principalement à l'astronomie, qui depuis longtemps attendaient, conformément à une vieille tradition, une étoile qui devait révéler la venue d'un nouveau Dieu de la lumière. Si l'étoile attendue apparut dans le signe des Poissons, qui était le signe des Juifs, ils ne pouvaient plus douter de la direction qu'ils avaient à prendre; le signe indiquait le pays des Juifs. Ainsi les Mages vinrent, au nom du monde païen, rendre hommage à celui qui, descendu du ciel, avait pris la nature humaine dans le sein d'une vierge de la race de David, pour ramener au ciel qu'ils avaient perdu les hommes dispersés sur la terre. L'Écriture ne dit pas quel était leur nombre. D'après d'anciennes traditions ils étaient douze, d'après d'autres ils n'étaient que trois, et c'est la croyance aujourd'hui généralement admise.

Peu après le départ des Mages arriva le jour où, suivant la prescription de la loi, Jésus devait être présenté au temple. La loi fut accomplie, quoique ni Marie n'eût besoin de purification, ni Jésus d'être racheté. Ce fut à cette occasion que Jésus fut reconnu par Siméon et Anne, qui jouissaient du don de prophétie, et qui annoncèrent et glorifièrent hautement Jésus comme le salut du monde (2). La conséquence immédiate de ces faits, qui se répandirent au dehors, fut le massacre des enfants de Bethléhem et la fuite de Jésus en Égypte. Déjà Hérode avait été effrayé par l'annonce que les Mages lui avaient faite de la naissance du nouveau roi des Juifs. Il at-

(1) Sepp, I, 64 sq. Weigl, I, 123 sq.
(2) *Luc*, 2, 21.
(3) *Ibid.*, 1, 31.
(4) *Matth.*, 1, 21. Cf. *Act. des Apôtres*, 4, 12.
(5) *Matth.*, 2, 1.

(1) *Luc*, 1, 32, 33.
(2) *Ibid.*, 2, 22-38.

tendait probablement depuis quelque temps avec inquiétude le retour de ces Orientaux (1), lorsque tout à coup il apprend que celui que les Mages étaient venus chercher avait été vu dans Jérusalem. Il se convainc que ce n'est pas un fantôme; ses inquiétudes et ses soupçons redoublent à mesure que les Mages, qui auraient dû être de retour depuis longtemps, tardent à paraître (2). Un monstre comme Hérode se délivre facilement de toute espèce de perplexité. Voulant se débarrasser sûrement d'un rival qu'il redoutait, il donne l'ordre de tuer tous les enfants nés depuis deux ans dans Bethléhem et ses environs (3).

Joseph, l'époux de la très-sainte Vierge, reçoit l'avertissement divin de conduire l'enfant et sa mère en Égypte, pour les y mettre en sûreté. Il y demeure jusqu'à la mort d'Hérode (4). Cette fuite est la première preuve évidente que le Fils de Dieu s'était véritablement incarné, c'est-à-dire que le Fils de Dieu n'apparut pas seulement sous la forme humaine, mais qu'il était un homme véritable, existant réellement sur la terre, soumis à tout ce que comporte la nature humaine, le péché excepté. Ce crime d'Hérode eut cette haute signification qu'il fit tout d'abord et pour tous les temps connaître les dispositions du monde à l'égard du Christ, la rage sans borne avec laquelle le monde satisfait sa haine contre le Christ, mais aussi l'inutilité de ses efforts, qui, malgré tout le sang versé, ne peuvent détruire la semence divine, salut des hommes.

Après la mort d'Hérode, Jésus revint en Judée (5). Ce retour eut lieu en mars 750; le séjour en Égypte avait duré environ deux ans. Comme Archélaüs, le fils et l'image d'Hérode, l'avait remplacé, Joseph évita la Judée, au retour, et se dirigea directement vers la Galilée, à Nazareth, où il s'établit (1). Là Jésus crût en âge et en sagesse, élevé par ses parents comme tout autre enfant des hommes. Ainsi lui vint le nom de Jésus de Nazareth, Jésus le Nazaréen. A dater de ce moment jusqu'au jour du baptême de Jean nous ne savons plus rien de la vie de Jésus, si ce n'est qu'à l'âge de douze ans, environ vers l'an 760 de R. f., il vint avec ses parents à Jérusalem pour y célébrer la fête de Pâque et fit une grande impression parmi les docteurs du temple.

Jean-Baptiste, le précurseur du Christ, ayant inauguré son ministère depuis quelque temps, Jésus, comme il était écrit, commença aussi à remplir publiquement le sien, d'abord en se faisant baptiser par Jean, pour accomplir toute justice, ainsi *qu'il le dit* lui-même expressément: πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην (2). En effet, il faut que le vieux monde entre dans le royaume de Dieu, dans le royaume du Christ, par la pénitence, en détestant le péché. C'est la justice que prêche Jean et qu'il figure par son baptême. Car le Christ n'a pas besoin *pour lui-même* d'entrer dans cette voie. *S'il* y entre, c'est pour d'autres, c'est-à-dire qu'il donne aux autres la possibilité de la suivre. C'est ainsi qu'il accomplit tout ce que la justice exige des hommes plongés dans le péché, et ce dont ils sont incapables par eux-mêmes; et, en le faisant sans le devoir, sa mission apparaît avec son vrai caractère: il satisfait à la place des autres, *satisfactio vicaria*. Le baptême de Jésus a donc cette grande et décisive signification qu'elle établit dès l'abord le caractère essentiel de l'œuvre du Christ (3).

(1) *Matth.*, 2, 3-8.
(2) *Ibid.*, 2, 12.
(3) Vers. 16.
(4) *Matth.*, 2, 13 21.
(5) *Ibid.*, 2, 19-21.

(1) *Matth.*, 2, 22, 23.
(2) *Ibid.*, 3, 15.
(3) *Voy.* les articles CHRIST et RÉDEMPTION.

Cette haute signification explique pourquoi le baptême fut immédiatement suivi du solennel témoignage rendu au Christ du haut du ciel, d'où l'on entendit une voix disant : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui j'ai mis toute mon affection, » tandis que l'Esprit du Seigneur planait sur le Christ sous la forme d'une colombe (1). Ce témoignage révéla le Sauveur à Jean, comme il l'attesta lui-même plus tard (2), et c'est à ce témoignage aussi que l'Évangéliste S. Jean fit allusion dans son Épître I, 5, 6-9. C'est là que, pour la première fois, Dieu, le Dieu de la Trinité, se révéla à la terre tel qu'il est, avec une clarté et une précision parfaites; et le fait s'explique de lui-même, puisque le Christ est l'Homme-Dieu, le Dieu révélé aux hommes.

Immédiatement après le baptême, Jésus se retire dans le désert, où il demeure jeûnant pendant quarante jours, au bout desquels il triomphe d'une triple tentation de Satan (3). Ce fait ne peut soulever un doute. Le récit des Évangélistes est si clair et si net qu'il exclut toute question, tout raffinement, toute subtilité, toute raison pour ou contre. Parmi les objections courantes qui ont été de tout temps élevées contre la présence personnelle du prince des ténèbres, la plus grave a toujours semblé celle qui consiste à dire que le diable aurait été bien stupide s'il avait été en effet l'auteur des tentatives que racontent les Évangélistes. Il devait savoir, dit-on, que ses tentatives ne réussiraient pas auprès de Jésus. Mais précisément cette objection, qui paraît si péremptoire, prouve que ceux qui la font connaissent mal la nature infernale. Pour ne citer qu'un exemple, le diable sait sans doute qu'il n'est pas en état de causer un dommage essentiel au Christ continuant d'exister sur la terre dans et par l'Église. Qu'il attaque l'Église avec perfidie, avec violence, personnellement ou impersonnellement, sous une forme plus ou moins odieuse, avec la délicatesse de la culture classique ou la brutalité des barbares, avec les apparences de la sublimité platonicienne ou la frivolité d'une sagesse triviale, du haut du trône ou des bas-fonds de la populace, de telle façon ou de telle autre, et il a mille formes à sa disposition, il ne peut rien contre elle; il a beau renouveler ses attaques, il perd sa peine et est obligé chaque fois de battre en retraite : il y a longtemps qu'il a dû s'en convaincre; et malgré cela il continue la guerre sans interruption, il renouvelle sans se lasser ses attaques, comme si à chaque fois il comptait sur la victoire, ce qui prouve que sa stupidité est aussi grande que sa méchanceté. Dans le fait, c'est mal comprendre la nature du péché que de ne vouloir y voir, ainsi que dans ses suites, que de la méchanceté et non de la folie. La créature raisonnable trouble par le péché sa vraie nature. Cette nature est, avant tout, raisonnable. L'esprit est double : il se manifeste au dehors, il se révèle au dedans; il est raison, il est volonté; l'une n'est pas sans l'autre : toutes deux s'unissent et s'identifient. La perversion de la volonté est en même temps perturbation de la raison, et la méchanceté engendre nécessairement la folie. Mais il ne faut pas prendre l'apparence de la sagesse pour la sagesse réelle. Ainsi il est vrai que dans la tentation du Christ le diable paraît tout à fait déraisonnable, en ce qu'il entreprend à trois reprises une chose dont il devait prévoir l'inutilité, c'est-à-dire dont il aurait dû prévoir l'inutilité s'il n'avait pas été aveugle; mais c'est précisément là un des signes intrinsèques

(1) *Matth.*, 3, 16, 17. *Marc*, 1, 10, 11. *Luc*, 3, 21, 22. *Jean*, 1, 32.

(2) *Jean*, 1, 33, 34.

(3) *Matth.*, 4, 1-11. *Marc*, 1, 12, 13. *Luc*, 4, 1-13.

qui fait reconnaître la vérité du récit évangélique. En outre, remarquons qu'il fallait qu'en elle-même la tentation pût avoir un résultat; sans cela elle n'aurait pas eu lieu. Cette possibilité est évidente; elle résulte de l'humanité du Christ. Mais une autre question se rattache à cette difficulté. Comment faut-il comprendre la tentation du Christ? A-t-elle la même portée que l'épreuve à laquelle Adam fut soumis, ou une autre? La même, évidemment. Le père spirituel de la race humaine devait, comme le père physique de l'humanité, dès le commencement, une fois pour toutes, se décider pour ou contre Dieu, afin que l'homme qu'il représentait eût, dès l'abord, une direction déterminée.

Tandis que Jésus se trouvait au désert, les Pharisiens envoyèrent des députés à Jean pour lui demander compte de son baptême. Jean déclare nettement qu'il est le précurseur du Messie, et que celui-ci paraîtra sous peu (1). Le lendemain, la députation étant partie, Jésus sort du désert et vient au lieu où Jean baptise. Dès que Jean l'aperçoit, il résume en un mot la teneur de toutes les prophéties et termine la mission des Prophètes en s'écriant : « Voici l'Agneau de Dieu, voici celui qui ôte les péchés du monde (2)! » Et ce mot renferme une science complète du Christ et de son œuvre.

Dans cette circonstance Jésus attire déjà à lui quelques disciples qui avaient suivi jusqu'alors Jean-Baptiste, savoir, les Apôtres Jean, André, Pierre, Philippe et Nathanaël (3). Ce qu'il faut remarquer ici, c'est que le Sauveur, dès la première rencontre de Pierre, le désigne comme le chef de son Église, en nommant *Pierre* (4) celui qui jusqu'alors ne s'appelait que Simon.

(1) *Jean*, 1, 19-28.
(2) *Ibid.*, 1, 29.
(3) *Ibid.*, 1, 37-51.
(4) Vers. 42. Cf. *Matth.*, 16, 18.

Ce fait se passe pendant que Jésus se rend du désert en Galilée; il continue son voyage. Le troisième jour nous le trouvons à Cana, petite ville située non loin de Nazareth; il y assiste à des noces et y opère le premier de ses miracles en transformant de l'eau en vin (1). « Il fit éclater par là sa gloire, dit l'Évangéliste, et ses disciples crurent en lui. » Il voulut, dès la première fois, montrer qu'il émanait de lui un élément qui non-seulement entretient et maintient la vie, mais l'illumine et la sanctifie. Cet élément est la grâce, qui est flamme ardente, esprit inspirateur et sanctificateur, en opposition avec la sécheresse, la rigueur et la tristesse de la loi ancienne.

De Cana Jésus se rend à Nazareth pour porter d'abord la bonne nouvelle à sa ville natale et accomplir ainsi les prophéties. Mais les Nazaréens, loin de prêter l'oreille à l'annonce du salut, s'emportent, dans leur fureur, contre le nouveau Prophète, jusqu'à vouloir le mettre à mort (2), et révèlent, dès lors, l'aveuglement et la perversité judaïques. Le Sauveur cependant se fixe à Capharnaüm, prêche dans les synagogues des environs, guérit des malades, délivre des possédés du démon, etc.; en peu de temps sa renommée s'étend au loin. La fête de Pâques arrive, et Jésus se résout à se rendre à Jérusalem (3). C'est la ***première fête de Pâques*** à laquelle il assiste (avril 779 R. f.). Les événements les plus remarquables pendant ce séjour à Jérusalem sont, d'après le récit de S. Jean, la purification du temple, dont le Sauveur chasse les vendeurs, et son entretien avec Nicodème (4). Après la fête Jésus part pour la

(1) *Jean*, 2, 1-11.
(2) *Luc*, 4, 16-30.
(3) *Jean*, 2, 13.
(4) *Ibid.*, 2, 14; 3, 21.

Judée (1), et il y demeure probablement tout l'été. L'Évangéliste raconte que, à la suite des baptêmes administrés par ses disciples (car Jésus lui-même ne baptisait pas) (2), de nombreux partisans se réunirent autour de lui, ce qui excita la jalousie des disciples de Jean-Baptiste. Jean n'était pas encore en prison à ce moment, mais il s'était éloigné du Jourdain et rapproché de l'Ennon, affluent du Jourdain (3). Tout cela prit non pas quelques semaines, comme on l'a prétendu dans ces derniers temps, mais certainement plusieurs mois, et nous pouvons dire, sans crainte d'erreur, que le séjour de Jésus se prolongea en Judée jusqu'à l'hiver. Il quitta la Judée et se rendit en Galilée lorsque les Pharisiens commencèrent à murmurer du grand concours qui se faisait autour de lui et des nombreux disciples qu'il avait peu à peu gagnés (4). C'est, sans doute, de ce retour en Galilée dont parlent S. Matthieu, 4, 12, et S. Marc, 1, 14, et, d'après cela, il coïncide avec l'emprisonnement de Jean par Hérode (5). La route que le Sauveur suivit le mena à travers la Samarie, où eut lieu son entretien avec la Samaritaine, près du puits de Jacob (6). Cet entretien se passa donc en hiver ; c'est ce que confirme complétement le verset 35, puisque, d'après ce verset, il y avait encore quatre mois jusqu'à la moisson, et celle-ci commençait en avril. Le vrai sens et le sens tout simple de ce verset est celui-ci : « Ne dites-vous pas vous-mêmes que dans quatre mois la moisson viendra? Vous avez raison ; mais dans le royaume des esprits le temps de la moisson est déjà venu. Levez les yeux autour de vous ; les campagnes sont blanches, déjà les esprits commencent à se distinguer (1). »

(1) *Jean*, 3, 22.
(2) *Ibid.*, 4, 2.
(3) *Ibid.*, 3, 23-36.
(4) *Ibid.*, 4, 1.
(5) Cf. *Matth.*, 14, 1 sq.
(6) *Jean*, 4.

Revenu en Galilée, Jésus guérit à Cana le fils mourant d'un officier (2); il continue à opérer de nombreuses guérisons et à enseigner le peuple. Ce qui se passa de plus important durant ce séjour en Galilée, ce fut que Jésus détermina André, Pierre, Jacques et Jean à s'attacher désormais exclusivement à lui, à abandonner leur patrie, leur famille, leurs occupations habituelles (3). « Suivez-moi, leur dit-il, et je vous ferai devenir pêcheurs d'hommes ; » vous appellerez les hommes à prendre part au royaume de Dieu, et, pour leur montrer symboliquement combien leur activité nouvelle serait bénie et fructueuse, il organise une pêche merveilleuse (4).

Ce séjour de Jésus en Galilée dure tout au plus trois mois ; Pâques arrive dans la seconde moitié d'avril, et Jésus part pour Jérusalem (5). Durant cette *deuxième fête de Pâque* (avril 780) Jésus guérit un paralytique malade depuis 38 ans (6); il parle très-nettement de sa divinité et de sa puissance (7). Pour démontrer la vérité de ses paroles, il en appelle au témoignage de Jean (8), à celui de ses propres œuvres (9), aux oracles de Moïse et des Prophètes (10).

Après cette fête Jésus retourne en Galilée, où il demeure à peu près dix-huit mois. Pendant la fête de Pâque de l'année 781 il se tient dans les environs du lac de Tibériade (11), et ce n'est qu'à la fête des Tabernacles, c'est-

(1) Cf. *Matth.*, 9, 37, 38. *Luc*, 10, 2.
(2) *Jean*, 4, 46-54.
(3) *Matth.*, 4, 18-22. *Marc*, 1, 16-20
(4) *Luc*, 5, 1-11.
(5) *Jean*, 5, 1.
(6) *Ibid.*, 5, 2-16.
(7) *Ibid.*, 5, 17-30.
(8) *Ibid.*, 5, 32-35.
(9) *Ibid.*, 5, 36-38.
(10) *Ibid.*, 39-47.
(11) *Ibid.*, 6, 44 sq.

à-dire au mois de septembre de cette même année, qu'il se rend à Jérusalem (1). C'est pendant ce long séjour en Galilée, de mai 780 à septembre 781 (R. f.), qu'ont lieu les nombreux faits que les synoptiques racontent, les discours, les guérisons, la double multiplication des pains et des poissons distribués à des milliers de Juifs, d'autres miracles, des voyages en Phénicie, dans les environs de Tyr et de Sidon, le choix des douze Apôtres, etc., etc. Les autres Évangélistes ayant rapporté assez de détails de cette partie de la vie de Jésus pour faire clairement comprendre et reconnaître la personne et l'œuvre du Christ, Jean ne s'arrête qu'à un fait de cette période, mais au plus important sans doute, savoir celui de la multiplication des 5 pains distribués à 5,000 personnes, et au discours qui se rattache à cette distribution, dans lequel Jésus se nomme le vrai pain, la véritable nourriture pour la vie éternelle, et, expliquant plus clairement encore ces paroles, déclare qu'il donnera sa chair à manger et son sang à boire pour le salut du monde (2). Ce discours fait murmurer les Juifs, comme il excitera les murmures des hérétiques, incapables de le saisir dans son esprit et son vrai sens tel que l'Église le comprend par le dogme de l'Eucharistie. L'Évangéliste montre en termes formels (3) que l'intelligence de ce discours s'associe nécessairement à la foi en la divinité du Fils de l'homme.

Jésus quitte, durant l'automne de l'année 781, la Galilée, comme nous l'avons remarqué, pour se rendre à la fête des Tabernacles à Jérusalem et ne plus revenir en Galilée. Peu de temps auparavant avait eu lieu la Transfiguration (4). Celle-ci représente l'apogée de la vie de Jésus. Tout ce qui avait précédé était une préparation; c'étaient des faits isolés qui annonçaient et préfiguraient le fait unique et capital de la Rédemption par la mort; c'étaient des discours qui expliquaient les faits et devaient instruire le monde que le Christ venait restaurer. Dans la Transfiguration, c'est l'auteur même de la Rédemption, c'est le créateur de ce monde nouveau, c'est l'Homme-Dieu qui apparaît dans toute sa réalité et se manifeste aux yeux de ses disciples stupéfaits. Révélé désormais dans toute sa puissance, il parle ouvertement de la fin de son *œuvre*, c'est-à-dire de sa mort, *non* pas d'une manière vague, *mais* en termes nets et positifs; non plus comme d'un événement éloigné et possible, mais comme d'un événement prochain et infaillible. De leur côté les malheureux Juifs, entraînés par *un fatal destin*, se rendent dès lors coupables de diverses tentatives pour tuer le Christ (1). Jésus demeure néanmoins en Judée, dans la proximité de Jérusalem. On le retrouve au temple le jour de la fête de la Dédicace (décembre). Les Juifs le sollicitent de se faire connaître. Il leur obéit, et aussitôt ils se disposent à le lapider, parce que, *disent-ils*, « *il* veut se faire Dieu (2) »; ce qui prouve *qu'ils* l'ont parfaitement compris. Mais, son temps n'étant pas encore venu, il se soustrait à leur fureur, se rend sur les bords du Jourdain (dans la proximité de la mer Morte, où Jean avait d'abord baptisé), et il y reste jusqu'à ce que Marie et Marthe l'appellent à Béthanie au secours de leur frère Lazare. Il arrive, mais Lazare est mort, et depuis quatre jours au tombeau. Jésus *le rappelle* à la vie (3). Deux faits merveilleux

(1) *Jean*, 7, 2, 10 sq.
(2) *Ibid.*, 6.
(3) *Ibid.*, 5, 65-70.
(4) *Luc*, 9, 28-36 et 51. Conf. *Matth.*, 17. *Marc*, 9.

(1) *Jean*, 7, 10-21.
(2) *Ibid.*, 10, 22-39.
(3) *Ibid.*, 10, 40; 11,44.

nous frappent dans ce moment. La résurrection de Lazare avait complétement convaincu les Pharisiens et les prêtres que Jésus était en vérité celui qu'il s'annonçait être; ils ne pouvaient plus nier, ils ne pouvaient plus douter; ils ne pouvaient plus attribuer à Béelzébub ce qui se faisait si ouvertement par la vertu de Dieu; mais, loin de se convertir, ils forment alors seulement la ferme résolution de tuer le Seigneur, de s'en débarrasser à tout prix, par tous les moyens en leur pouvoir (1). Ce fait nous donne une idée de leur perversité et de leur aveuglement. Le second fait digne d'attention, c'est le mot de Caïphe : « Il est bon qu'un homme meure pour le peuple, afin que le peuple entier ne périsse pas. » Ainsi ce prêtre pervers devient prophète (2), et proclame contre son gré la vérité fondamentale du Christianisme, la vérité de la médiation du Christ, tout comme les démons chassés du corps des possédés rendaient toujours le plus éclatant témoignage à la divinité du Christ, témoignage que Jésus, en l'entendant pour la première fois dans la bouche de Pierre, fait remonter à Dieu. Telle est la destinée de l'enfer qu'il est forcé de rendre témoignage à la vérité et de glorifier malgré lui le Seigneur. Jésus se soustrait encore une fois aux embûches de ses meurtriers en se rendant à Éphraïm, dans la proximité du désert, mais c'est pour peu de temps. La fête de Pâque est proche, et le Seigneur a résolu d'y être immolé pour le monde. Il va donc six jours avant Pâque à Béthanie, non loin de Jérusalem; il entre dans la maison de Lazare; Marie verse un nard précieux sur ses pieds. Le lendemain il fait son entrée solennelle dans Jérusalem, où, comme trois ans auparavant, il chasse les vendeurs du temple. Puis il profite des jours qu'il a encore à demeurer sur la terre pour donner divers enseignements importants, faire de graves prophéties et célébrer enfin la dernière cène avec ses disciples (1). Il est trahi par Judas, par un des siens, par un Apôtre, figure déplorable des apostasies futures! — Il est arrêté, maltraité, déclaré innocent et mis à mort!

Quelle fut la date de cette mort? Nous sommes, d'après ce qui précède, parvenus à l'année 782 de R. f. Si cette date est exacte, Jésus est mort en 782, le 15 avril, car le 16 avril était le premier jour de Pâque. Cependant il faut examiner cette question en elle-même, abstraction faite de ce que nous avons conclu du temps de la naissance, du baptême et de la vie publique de Jésus. Sepp (2) a produit tant et de si sûrs témoignages en faveur de l'année 782 qu'il n'est plus guère possible de douter que ce soit bien là l'année de la mort du Sauveur. Tertullien, Lactance, Sulpice-Sévère, Orose, S. Augustin, etc., tout comme le catalogue libérien des Papes, placent la mort de Jésus dans l'année du consulat de Rubellius et de Fufius Géminus, c'est-à-dire en 782. Julien l'Africain, Lactance, les *Fastes consulaires*, et après elles Idace, donnent la quinzième année de Tibère, c'est-à-dire encore une fois l'année 782 (calculée à partir de 767). Prosper d'Aquitaine dit à ce sujet ces paroles remarquables : « Quelques auteurs prétendent que le Christ souffrit la dix-huitième année de Tibère et ils pensent démontrer cette assertion par l'Évangile de S. Jean, d'où il ressort que le Seigneur prêcha pendant trois ans après la quinzième année du règne de Tibère-César; mais la tradition générale dit (*usitatior traditio habet*)

(1) *Jean*, 10, 45-47, 56.
(2) *Ibid.*, 10, 49 52.

(1) *Voy.* EUCHARISTIE.
(2) *Vie de Jésus*, I, 163 sq.

que Notre-Seigneur fut crucifié la quinzième année de Tibère-César, sous le consulat des deux Géminus; c'est pourquoi, etc.» Qui ne voit au premier coup d'œil que cette dix-huitième année, dont parlent quelques auteurs, est née de la facilité avec laquelle on a pu se méprendre sur la quinzième année dont parle S. Luc, 3, 1! Ainsi se démontre encore une fois l'exactitude de l'explication de ce verset donnée plus haut. En outre, il y a encore d'autres données qui mènent toutes au même résultat.

Ainsi Lactance dit que le Christ souffrit 25 ans avant la première année du règne de Néron, c'est-à-dire avant 807, par conséquent en 782; Eusèbe nomme la 35e année avant la première sédition des Juifs, c'est-à-dire avant 817, par conséquent l'année 782; Clément d'Alexandrie, Origène, S. Chrysostome, S. Jérôme, etc., etc., placent la mort de Jésus dans la 42e année avant la ruine de Jérusalem, et, comme celle-ci eut lieu dans l'automne de 823 de R. f., nous retrouvons de nouveau l'année 782. Le fait avancé par Weigl, que Phlégon, écrivain païen vivant sous Adrien, fixe l'éclipse du soleil qui eut lieu au moment de la mort de Jésus-Christ à la 4e année de la 202e olympiade, c'est-à-dire à l'année 784, ne prouve rien, à cause de l'incertitude du calcul des olympiades et de l'ambiguïté des termes employés par Phlégon. Ses termes sont : τῷ δ' ἔτει τῆς σβ' Ὀλυμπ. κλ. Sans doute le δ peut être = 4, et on aurait Ol. 202, 4; mais ce peut être aussi = 2 τῷ δ [ευτέρῳ]; ou enfin ce δ peut être δὲ, et il y aurait, dans ce cas, τῷ δὲ = ἔτει, c'est-à-dire dans la première année. Le rapport de Pilate à Tibère, loin de prouver contre l'année 782, est au contraire en sa faveur; car Séjan, qui, suivant lui, s'opposa à l'admission du Christ parmi les dieux, fut mis à mort en 783 de R. f. (Ol. 202, 3.)

La célèbre prophétie de Daniel (1) est une preuve décisive en faveur de 782. Il est vrai qu'il ne faut pas oublier : 1° qu'on ne peut guère admettre des prophéties pour base de dates historiques, puisque c'est au contraire des événements reconnus qu'il faut conclure la vérité des prophéties; 2° que la prophétie en question est susceptible de diverses interprétations, et qu'aucune n'a pu encore obtenir une autorité incontestée; que cela n'enlève rien à la valeur immense de la prophétie elle-même, mais rend douteux tous les calculs qui s'appuient sur elle; 3° enfin que l'interprétation la plus vraisemblable de la prophétie de Daniel mène à l'année 782 comme étant celle de la mort de Jésus. La prophétie dit : Dans le milieu de la soixante-dixième semaine d'années, c'est-à-dire dans la 487e année à partir du moment où l'ordre sera donné pour rebâtir Jérusalem, le Christ sera mis à mort. Or, quand cet ordre a-t-il été donné ? La première fois ce fut Cyrus, maître de Babylone, qui permit aux Juifs de retourner dans leur patrie et de rebâtir le temple (2). Mais Israël était loin d'être restauré lorsque le temple fut achevé, la sixième année de Darius Hystaspe. Le temple était construit, il est vrai, mais la loi était oubliée, les institutions légales étaient abolies; la ville elle-même était encore en ruines.

L'esprit devait rendre la vie à ce corps abattu : c'est ce qu'Esdras reconnut au temps d'Artaxerxès Longue-main (289-329 de R. f., c'est-à-dire 464-424 av. J.-C.). Dans la 7e année de ce roi, ainsi en 295 de R. f. (458 av. J.-C.), il demanda et obtint la permission de retourner à Jérusalem et de restaurer le judaïsme. Il exécuta ce projet en luttant avec tant d'énergie et

(1) 9, 24-27.
(2) *Voy.* HÉBREUX.

de sagesse contre la perversité et la dissolution des Juifs qu'il fut nommé, avec raison, le second Moïse (1).

D'après cela, ce fut en 295 de R. f. que l'ordre annoncé par Daniel fut promulgué. Lors donc que le véritable fondement de la restauration d'Israël eut été posé par la résurrection de l'esprit de la foi, 13 ans après Esdras, c'est-à-dire dans la 20e année d'Artaxerxès, ou la 308e de R. f., Néhémie, muni de l'autorisation et de pouvoirs particuliers du même prince, partit pour achever l'œuvre commencée et terminer la reconstruction de Jérusalem (2).

Ainsi nous avons trois années, savoir : 217, 295 et 308 de R. f., dont nous pouvons partir pour interpréter la prophétie de Daniel. Il est évident que le plus certain est de partir de 295, car c'est Esdras qui est le restaurateur de Juda, le véritable second Moïse ; ni Zorobabel ni Néhémias ne peuvent être considérés comme tels. Si donc, d'après les indications de Daniel, nous ajoutons à l'année 295 de R. f. 69 $\frac{1}{2}$ de semaines d'années, c'est-à-dire 486 $\frac{1}{2}$ années, nous arrivons à 782. Comment est-il par conséquent possible de conclure de la prophétie de Daniel que l'année 784 est celle de la mort de Jésus ? L'histoire ne sait rien d'une prétendue corégence d'Artaxerxès avec son père Xerxès, qui aurait commencé en 279 de R. f. (474 av. J.-C.), et qu'on admet pour arriver à cette conclusion. Les recherches les plus récentes sur les soixante-dix semaines de Daniel (3), qui placent Esdras et Néhémias sous Artaxerxès II (Mnémon, 405-359 av. J.-C.), ne peuvent nous décider à renoncer à notre calcul ; elles ont bien quelque chose de plausible, mais elles soulèvent encore plus d'objections contre elles.

D'après tout ce qui précède, ce n'est donc pas une opinion précipitée que celle qui admet l'année 782 de R. f. comme celle de la mort de Jésus.

Lorsque le Christ fut mort, son corps fut embaumé par quelques-uns de ses disciples les plus intimes et déposé dans un tombeau nouvellement creusé dans un rocher (1). Il y demeura pendant près de quarante heures, c'est-à-dire quelques heures du vendredi, jour de sa mort, tout le samedi, et le premier tiers ou la moitié du dimanche (le jour commençait chez les Juifs le soir), par conséquent trois jours, comme il l'avait prédit.

Pendant ce temps, c'est la croyance immémoriale de l'Église, le Christ visita le Purgatoire pour délivrer les âmes des peines qu'elles y enduraient (2), annoncer la rémission des péchés passés (3) et des iniquités commises sous le premier Testament (4). Le matin du dimanche, c'est-à-dire le troisième jour, Jésus-Christ sort vivant du tombeau et donne la preuve incontestable qu'il est en vérité celui qu'il s'est dit être, le créateur et le principe de la vie. Pendant quarante jours il se montre à ses disciples, d'abord pour les convaincre complétement que le Christ avait dû souffrir et mourir, ce qu'ils n'avaient pu comprendre jusqu'alors, ensuite pour donner un fondement solide à leur future prédication de l'Évangile (5). Enfin il réunit les onze Apôtres autour de lui, et il s'élève

(1) I *Esdras*, c. 7-10.
(2) II *Esdras*.
(3) Haneberg, *Hist. de la Rév. biblique*, trad. par I. Goschler.

(1) *Matth.*, 27, 57-66. *Marc*, 15, 42-47. *Luc*, 23, 50-56. *Jean*, 19, 38-42.
(2) *Act. des Apôtres*, 2, 24.
(3) *Rom.*, 3, 25.
(4) *Hébr.*, 9, 15. *Voy.* DESCENTE DE JÉSUS-CHRIST AUX ENFERS.
(5) *Act. des Apôtres*, 1, 3. *Marc*, 16, 12 sq. *Luc*, 24, 13 sq. *Jean*, 20 et 21. *Matth.*, 28, 16 sq. I *Cor.*, 15, 17.

au milieu d'eux (1), rendant visibles à leurs yeux les conséquences de l'Incarnation du Fils de Dieu. Le but de l'Incarnation était la réconciliation, l'union de l'homme avec Dieu. L'Ascension du Christ démontre aux yeux des Apôtres et de l'Église que ce but est atteint. Désormais non-seulement nous *croyons* que par le Christ l'homme est relié à Dieu, mais nous voyons dans Jésus-Christ s'élevant au ciel l'accomplissement de cette réconciliation. Tel est le sens de l'Ascension du Christ. Dix jours plus tard, le jour de la Pentecôte, le Seigneur envoie le Saint-Esprit qu'il a promis comme son représentant (2) et par lequel il demeurera perpétuellement avec les siens (3).

C'est là le terme de l'histoire du Christ personnel; mais nous n'avons tracé que les linéaments de sa vie extérieure. Il faudrait montrer maintenant comment, dans cette histoire, apparaissent et ce que représentent : 1° la personne, 2° l'œuvre du Christ. Comme ces deux points sont traités dans les articles CHRIST et RÉDEMPTION, auxquels nous renvoyons, nous ne résumerons ici que les pensées fondamentales nécessaires pour comprendre l'ensemble de cette doctrine christologique.

Le Christ apparaît dans l'histoire évangélique comme l'Homme-Dieu. Dieu ne s'est pas uni à un homme, il n'a pas paru dans un homme, il est *devenu homme*, καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο, LE VERBE S'EST FAIT CHAIR. Dès lors l'union intime et parfaite de la Divinité et de l'humanité est possible. En conséquence Jésus-Christ est l'homme complétement uni à Dieu; mais cette union n'est d'abord que personnelle ; l'homme uni à Dieu est le Christ. Cela ne suffit pas. Le Christ étant véritablement homme, il faut, tout comme Adam et chaque homme, qu'il réalise par son œuvre ce qui est en lui-même : de là la nécessité de l'œuvre du Christ. Il faut qu'il agisse de façon que dans son acte la volonté humaine soit identique avec la volonté divine, c'est-à-dire apparaisse dans son absolue soumission à la volonté divine. *Cette* obéissance, *obedientia*, ὑπακοή, se réalise en trois moments :

1° Dans la victoire remportée sur la tentation, par laquelle le Christ se décide une fois pour toutes en faveur de Dieu, en repoussant le *contradicteur*;

2° Dans le maintien permanent d'une disposition telle que l'accomplissement de la volonté divine soit la nourriture même de son âme, *c'est-à-dire la base* et le principe de sa *vie entière (1)*;

3° Dans la réalisation par*faite de* cette volonté divine, c'est-à-dire dans l'acceptation de la Passion et de la mort demandées par la justice de Dieu, dans le complet sacrifice de soi-même.

Il y a ici une contradiction apparente; il semble que ce troisième moment n'est *plus possible* après les deux premiers, dont *il doit être le complé*ment. En surmontant la tentation Jésus s'est soustrait à toute participation au péché; il est et demeure sans péché, impeccable, et cette disposition permanente le rend immuablement saint. *Il* ne pouvait donc mourir, car celui qui est sans péché ne peut être sujet à la mort, qui est la suite du péché. Si donc il est mort, il est évident qu'il est mort, non pour lui, mais pour d'autres, c'est-à-dire qu'il a assumé les péchés des autres et les a expiés (2). Ainsi, par sa mort qui achève son œuvre, Jésus se substitue à d'autres. Par conséquent

(1) *Marc*, 16, 19. *Luc*, 24, 50, 51. *Act. des Apôtres*, 1, 9.
(2) Cf. *Jean*, 14, 26; 16, 13, 14.
(3) *Matth.*, 28, 20. *Act. des Apôtres*, 2.

(1) *Jean*, 4, 34.
(2) II *Cor.*, 5, 21.

ce que la mort de Jésus opère, c'est-à-dire l'union de l'homme avec Dieu dans ses œuvres, est essentiellement destiné à être appliqué, attribué à d'autres, c'est-à-dire aux hommes, et à devenir leur propriété. Comment cela peut-il se faire? Évidemment ce ne peut être par succession, car le Christ n'est pas le père corporel de la race humaine : c'est Adam qui l'est une fois pour toutes. Ce doit donc être par une communication spirituelle. Celle-ci n'est possible qu'autant que le Christ continue à exister, à demeurer parmi les hommes, de sorte que les hommes puissent rester en rapport avec lui, comme les Apôtres le furent avec le Christ personnel. Ce Christ continuant à vivre parmi les hommes, ou, ce qui est la même chose, l'humanité perpétuellement unie au Christ, c'est l'Église. Ainsi la nécessité et la nature de l'Église ressortent de la nature de l'œuvre du Christ; celle-ci ne se complète en vérité que par la fondation de l'Église. Le Christ continuant à vivre dans l'Église doit, cela s'implique de soi, non-seulement continuer le sacrifice qu'il a offert sur la croix, mais encore enseigner et régner, ces deux actes constituant la condition de la communication spirituelle dont il a été question plus haut. Ainsi le Christ n'est pas seulement pontife, il est prophète et roi; il est prophète et roi parce qu'il est pontife, non pour lui, mais pour tous les autres, pour les hommes.

De tout temps les Juifs, les païens et les hérétiques ont élevé une foule d'objections contre l'histoire du Christ telle que la racontent les Évangiles. On peut toutes les ramener à deux catégories.

Les uns nient certaines parties et en admettent d'autres; en général ce sont les miracles qu'ils nient, tantôt tels ou tels miracles, tantôt tous les miracles, qu'ils considèrent comme non avenus, tandis qu'ils n'ont rien à objecter contre le reste de l'histoire. Ce sont les rationalistes.

Il suffit de leur répondre avec Origène : Si vous croyez telle ou telle partie des Évangélistes ou des Apôtres, vous êtes obligés de croire le reste. Il est absurde, déraisonnable, de nommer menteur l'Évangéliste qu'on croit quand il dit que le Christ en général est né; lorsqu'il ajoute positivement et nettement qu'il est né sans la participation d'aucun homme, du sein d'une vierge; il est absurde de prétendre une mort apparente de Jésus quand on ne sait que le Christ est mort que par ceux qui représentent cette mort comme une mort réelle et véritable.

Les autres nient toute l'histoire évangélique et prétendent que le Christ, tel que le représentent les Évangiles, n'a pas existé; que toute son histoire, depuis sa naissance jusqu'à son ascension, jusqu'à la Pentecôte, n'est qu'une pure fiction, et que la personne (imaginaire) de Jésus, représentant des idées générales, n'est qu'un mythe. Quant à la question de savoir comment est né ce mythe, ces messieurs ne sont pas d'accord. Les uns le tirent de sources objectives, les autres de sources subjectives. Ils ne sont d'accord qu'en une chose, en ce qu'ils ne donnent aucune preuve et se contentent d'affirmer leurs opinions. Il est inutile d'en appeler contre une science de cette nature au témoignage de Josèphe et de Tacite, qui savent que Jésus est un personnage historique, qui racontent comme un fait historique la mort de Jésus sous Tibère (1); encore moins d'en appeler au célèbre témoignage de Plutarque, disant que, sous l'empereur Tibère, à la grande stupéfaction de Rome, on entendit la nature

(1) Josèphe, *Antiq.*, XVIII, 3, 3. Tac., *Annal.*, XV, 44 : « Auctor nominis ejus Christus, Tiberio imperitante, per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat. »

pousser un grand cri : « Pan est mort ! » c'est-à-dire que la nature cessa de prendre la place de Dieu, et que le véritable Dieu fut reconnu dans le monde. Il est impossible de songer à la formation d'un mythe quelconque dans un temps et dans des circonstances comme ceux où se trouvaient les Apôtres. Cela est aussi certain qu'il est hors de doute que les Évangiles et les Épîtres des Apôtres n'ont rien de commun avec le caractère de tous les mythes que nous connaissons, et qu'ils portent au contraire l'irréfragable sceau de la vérité historique. C'est ce qu'on opposera en vain à une science qui prend sur elle de rayer une partie de l'histoire du monde sans aucune preuve et sans autre motif que son bon plaisir. Mais non ; on donne des motifs pour déclarer que l'histoire de Jésus est fictive, qu'elle est non avenue. Ce qui prouve, dit-on, que ni le Christ ni l'histoire du Christ n'ont existé, c'est que ceux qui la rapportent, principalement les quatre Évangélistes, la rapportent différemment, souvent contradictoirement. Comme si les qualités quelconques d'un récit historique pouvaient faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé ! comme si des faits historiques ne pouvaient être racontés de plusieurs manières et de manières difrentes ! Toutes les fois que plusieurs narrateurs racontent un fait historique, il y a nécessairement des différences plus ou moins grandes dans les récits, quant aux détails. Or il est depuis longtemps constaté, et il a été de nouveau prouvé jusqu'à la dernière évidence, à la suite de la critique soulevée dans les temps modernes par Strauss :

1° Que, quant aux choses capitales, les récits évangéliques sont parfaitement d'accord, en ce sens qu'on peut retirer de chacun des évangiles, considéré en lui-même, les mêmes vérités, les mêmes doctrines par rapport à la personne et à l'œuvre du Christ, c'est-à-dire l'antique enseignement dogmatique de l'Église ;

2° Que les différences des récits, dans le détail, s'expliquent par le dessein particulier qu'avait chacun des Évangélistes en écrivant ;

3° Que ces différences sont toutes telles que la véracité du *récit* ne peut pas, même dans le *détail*, *être mise* en doute.

Il n'y a donc là aucun motif de soutenir l'existence d'un mythe (1). Et en effet le motif mis en avant pour nier la réalité de l'histoire de Jésus n'est qu'un prétexte, une raison spécieuse et apparente. Le vrai motif de *cette* négation, c'est la prétendue *incompréhensibilité* des faits historiques racontés par les Évangélistes. Qu'on examine la masse de volumes critiques que les temps modernes ont *enfantés* contre l'histoire de Jésus, et *l'on découvrira* au fond de tous les arguments, quelque probants, quelque triomphants qu'ils paraissent, cette proposition : « Je ne peux comprendre ce fait, donc il n'est pas arrivé, donc il n'est pas réel. » Mais déclarer qu'un fait qu'on ne comprend pas, et parce qu'on ne le comprend pas, n'existe pas, c'est *tout simplement* cacher l'impuissance d'un esprit borné sous de grandes phrases.

Il en est donc ainsi de l'histoire de Jésus, du Christ demeurant personnellement sur la terre. Quand on apprécie sans partialité et raisonnablement *les* récits évangéliques, on acquiert une conviction qui ne peut être troublée par aucun doute portant sur la réalité des faits rapportés. Ce qui pourrait encore manquer à cette conviction est fourni par la connaissance de l'*histoire* du monde, et d'abord du monde antérieur au Christianisme.

II. Sans le Christ il n'y aurait pas d'histoire, puisqu'il n'y aurait pas de

(1) Cf. Kuhn, *Vie de Jésus*, Mayence, 1838.

genre humain ; si la grâce du Christ n'avait opéré immédiatement dans Adam après le péché, il serait immanquablement arrivé ce dont la Genèse, 2, 17 (1), contient la menace. Ainsi, en principe, l'histoire du monde est l'œuvre de Jésus-Christ. L'homme y coopère, comme il coopère dans tous les actes que Dieu opère en lui. Ainsi l'histoire doit révéler le Christ.

Voyons s'il en est ainsi. Il ne faut que jeter un coup d'œil sur l'histoire du monde ; mais nous sommes obligés de nous restreindre à un fait unique, savoir : la connaissance de Dieu et le développement de cette connaissance parmi les hommes. En remontant aussi haut que possible dans l'histoire, on trouve l'humanité divisée en deux moitiés. La première, la plus petite, possède la révélation immédiate de Dieu, c'est-à-dire la révélation divine réalisée en termes positifs : c'est le peuple d'Israël. La seconde, la plus grande portion, est privée de cette révélation, et s'adresse, pour son développement spirituel et religieux, à elle-même, à la réalité présente, à la créature : ce sont les païens.

1° La science de Dieu telle que la possèdent les païens se présente sous deux formes : comme science populaire ou religion, et comme science philosophique.

a. La science populaire ou la religion païenne se développe en trois moments principaux. D'abord l'homme reconnaît et honore comme Dieu la *nature* en elle-même, tantôt certaines parties, certains côtés de la nature, le règne inorganique, le règne végétal ou animal ; tantôt la nature dans son ensemble, sans distinction de parties. Mais, en adorant la nature en elle-même, l'idée de l'homme perce toujours à travers la forme idolâtrique la plus grossière ; le fétiche le plus infime est enveloppé de lambeaux et se présente sous la figure d'une poupée humaine.

En second lieu l'homme adore Dieu sous *la forme humaine*, c'est-à-dire l'homme même, l'être le plus parfait de la nature : ce sont les dieux mythologiques ; c'est la mer ou Neptune, le feu ou Vulcain, l'éther ou Jupiter. Dès lors autant de dieux que de formes dans lesquelles la substance de la nature peut se manifester au dehors. Le polythéisme mythologique tout entier révèle cette pensée : Dieu est l'essence de la nature, et cette essence c'est l'homme. L'homme est en vérité Dieu ; mais cet homme-dieu n'est pas l'homme en lui-même et pour lui-même, c'est l'homme en tant qu'il est l'essence de la nature. C'est précisément pourquoi la connaissance de Dieu ne peut s'arrêter à ce degré. L'homme dans le fait n'est pas l'essence de la nature, il est tout autre chose que la nature, et cette vérité finit toujours par prévaloir. Dès lors c'est l'homme comme homme, l'homme réel et concret, qui devient Dieu. Dès que cette opinion s'établit, les éléments de dissolution que renferme le paganisme agissent rapidement et sans plus s'arrêter. Tout homme est ce qu'est son semblable ; donc chaque homme est dieu. La conviction que tout homme est dieu amène nécessairement et immédiatement une lutte à mort. Les hommes s'acharnent les uns contre les autres ; l'ordre se dissout, la loi tombe, tout se confond ; il n'y a plus d'hommes qui commandent et qui obéissent, qui dominent et qui soient régis, qui enseignent et qui soient instruits. La société dépend du hasard qui fait qu'un seul parvient à se soumettre tous les autres, à les dominer tous, c'est-à-dire à se faire valoir seul comme homme. Celui qui réussit, celui-là est Dieu, il est audessus de tous les autres dieux : c'est César. César seul, en effet, est parvenu

(1) *Morte morieris.*

à régner par-dessus tous les hommes et tous les dieux. Ainsi se parfait le troisième moment de la connaissance de Dieu chez les païens : l'*empereur* est reconnu et adoré comme dieu.

b. La connaissance philosophique de Dieu se développe à travers les mêmes phases. La philosophie à son apogée n'est autre chose que la science de Dieu ; mais ce n'est pas sous la forme, sous les termes théologiques qu'elle se manifeste. Elle s'appelle la science de l'Absolu, la science de l'Essence des choses. Or d'abord l'absolu à ses yeux est la nature même, la nature dans ses éléments matériels, l'eau, l'air ; puis les éléments de la forme, les nombres ; puis l'être absolu en lui-même, c'est-à-dire la substance universelle ; cette substance dans son développement, c'est-à-dire le mouvement universel, enfin la totalité des éléments, et en dernier lieu l'atome, c'est-à-dire la matière capable, dans ses combinaisons infinies, de mouvement, de cohésion et de division, par conséquent de forme. Telle a été la philosophie depuis Thalès jusqu'aux atomistes.

En second lieu elle reconnaît comme absolue la raison, c'est-à-dire l'homme : d'abord sous la forme du dualisme, la raison en face et en dehors de la matière (Anaxagore) ; puis comme l'âme de la matière (Socrate, Platon, Aristote) ; et enfin comme seule réelle, tout le reste lui servant purement d'enveloppe et d'instrument. Mais bientôt il devient évident que l'homme n'est pas en état de jouer le rôle de l'absolu : de là toutes les formes sous lesquelles la philosophie apparaît depuis Aristote, pour aboutir au scepticisme, après lequel il ne reste plus rien. Alors arrive la sublimation de l'homme, son apothéose ; il est conçu comme une pure monade, et cette monade à son tour est l'absolu. Tel est le néo-platonisme, dans lequel la connaissance philosophique de Dieu arrive à sa troisième phase. La monade néo-platonique n'est pas autre chose que l'empereur romain ; c'est l'homme réel, élevé au-dessus de toute réalité, c'est-à-dire que, dans ce néo-platonisme comme dans toute la période depuis Anaxagore, et surtout dans Platon et Aristote, la raison humaine, l'homme, est proclamé l'absolu. Seulement, dans cette période ancienne, la raison proclamée l'absolu apparaît comme l'essence de la nature, tandis que dans le néo-platonisme c'est la raison humaine telle qu'elle est en elle-même.

Ainsi tout le développement du paganisme tend à cette conclusion : *l'homme est Dieu*. Mais cette conclusion renferme en même temps une *contradiction* qui la ruine ; car il est certain que l'homme n'est pas Dieu, et il faut que cette vérité finisse par prévaloir. On voulut, il est vrai, fixer la doctrine et l'empêcher de *s'évanouir dans* sa vanité radicale, d'une part au moyen de l'idée divine de l'empereur, de l'autre au moyen de l'idée de l'inépuisable monade. Mais à quoi peut servir ce fait gigantesque ? Les deux produits sont des fantômes. L'empereur n'est, dans le fait, qu'un homme comme tous les hommes ; l'infini néo-platonique n'est que la raison humaine, et par conséquent ce n'est que par la violence ou l'illusion que l'un se fait valoir comme Dieu, que l'autre se prétend l'absolu. Or tous ces efforts du paganisme constatent un besoin dont le paganisme réclame la satisfaction sans pouvoir l'atteindre, prouve un désir que rien ne peut assouvir, le désir de l'Homme-Dieu véritable, d'un homme qui soit Dieu en vérité, et non plus par les violences du pouvoir ou les rêves de la pensée. C'est pourquoi nous conseillons aux mythologues et aux faux sages du siècle, si fiers de leur vaine science, d'aller aux païens, pour être instruits à leur école. Les païens leur diront : L'Homme-Dieu n'est pas un fantôme ; son histoire

n'est pas un mythe; le Christ a existé; son histoire est vraie; la preuve en est écrite dans notre propre histoire. Toute notre vie, dans son riche épanouissement, dans ses formes multiples, tout dans le monde ancien a toujours réclamé cette réalité comme le terme auquel tend l'humanité, qui demande autre chose que des fantômes. De fantômes, il n'en manque pas; mais ils ne peuvent répondre aux aspirations de l'homme et calmer ses mortelles et incessantes angoisses.

Les païens ne pouvaient parvenir par eux-mêmes à une connaissance plus positive de l'Homme-Dieu qu'ils pressentaient. L'Homme-Dieu était hors de leur portée; sa réalité n'avait rien de commun avec leurs notions et leurs idées. C'est pourquoi, au moment où le véritable Homme-Dieu accomplissait son œuvre, les païens comprirent, mais ne purent comprendre que cet oracle : « Pan est mort », c'est-à-dire la nature, ou l'homme, essence de la nature, a cessé de passer pour Dieu.

Cet oracle s'accordait parfaitement avec l'annonce de la naissance de l'Homme-Dieu faite aux païens par une étoile, qui, à son tour, témoignait que la nature allait cesser d'être considérée comme l'absolu, le divin. Cependant ce qui manquait à l'intelligence païenne relativement à l'Homme-Dieu pouvait être complété par l'intelligence judaïque; ce que les païens ignoraient et ne pouvaient savoir, c'était précisément l'élément capital de la connaissance que les Juifs avaient de Dieu.

2° La science des Juifs, opposée à celle des païens, leur avait été directement, immédiatement révélée par Dieu même. La part de l'homme dans cette sience s'était bornée à admettre ce que Dieu lui avait appris. Néanmoins cette science révélée de Dieu eut un développement, une histoire : ce fut celle des degrés par lesquels Dieu se rapprocha de plus en plus de l'homme. Les patriarches connurent Dieu comme le Seigneur auquel il faut obéir d'une manière absolue, quand il commande; mais il ne commande que de temps à autre et dans des cas particuliers. Dieu se rapproche davantage dans la révélation mosaïque; il y apparaît comme législateur et roi; sa volonté devient la loi générale, la règle de toutes les actions de l'homme dans toutes les circonstances de sa vie. L'homme n'a plus un instant, il ne peut plus faire un pas où il ne retrouve Dieu, par l'expression de sa volonté, par les prescriptions de sa loi. Cependant il y a encore un abîme entre lui et Dieu. Dieu, en tant que législateur et roi, est *en face* de l'homme; la volonté divine et celle de l'homme ne sont pas unies; ce sont deux volontés distinctes, et même différentes. Sans doute la volonté de l'homme peut se conformer à celle de Dieu, mais c'est toujours avec contrainte et comme à contre-cœur, parce que la volonté divine est essentiellement différente de la volonté humaine.

Enfin, dans les révélations faites par les prophètes postérieurs à Moïse, Dieu se rapproche de plus en plus de l'homme en lui apparaissant comme un Dieu d'amour, dont la volonté cherche, non plus seulement à se poser en loi impérieuse, mais à s'inscrire dans son cœur. Le Dieu qui se révèle sous cette forme nouvelle à l'homme est le MESSIE (1).

Toute la science messianique des Juifs se résume dans cette proposition : Dieu apparaîtra et demeurera parmi les hommes et leur apportera la béatitude suprême. — Mais aussitôt s'élève la question : Comment Dieu apparaîtra-t-il? comment sera-t-il présent au milieu des hommes? Les Juifs, qui n'ajoutaient rien à ce qu'ils recevaient par la Révélation, ne pouvaient répondre à

(1) *Voy.* MESSIE.

cette question qu'en se représentant Dieu apparaissant dans sa puissance et sa majesté, dans la forme d'un Dieu, forme que naturellement ils ne pouvaient concevoir, et qui serait telle que Dieu ne serait visible qu'à ses élus, aux enfants d'Israël (et Philon lui-même partage cette opinion). Mais cette science était encore obscure; elle était même contradictoire, et cette contradiction devait ruiner la théologie des Juifs.

Si Dieu paraît et demeure dans la forme de Dieu, sous une forme divine, de quelque manière que ce soit, il n'est pas véritablement présent au milieu des hommes, il n'est pas directement et réellement au milieu d'eux comme il doit l'être, d'après la donnée messianique. Il n'est véritablement avec les hommes qu'autant qu'il est au milieu d'eux sous la forme humaine, forme non pas apparente, mais vraie, mais réelle. Ainsi la science messianique du Juif a besoin de se compléter, et ce complément lui est donné par l'idée païenne.

Mais en y regardant de plus près on voit qu'il est impossible que le Juif admette la donnée païenne pour compléter son idée du Messie; car, dès que le Messie ou Dieu est simplement compris comme un homme, comme un homme véritable, il ne répond plus à l'idée judaïque du Messie. Les Juifs, en tant que Juifs, ne peuvent rien avoir à faire avec un Dieu présent de cette manière au milieu d'eux; ils cesseraient d'être Juifs. Un Dieu présent comme homme au milieu des hommes dépasse dans sa réalisation le judaïsme.

Il en est par conséquent des Juifs comme des païens, seulement dans un sens différent. La science païenne dit : L'homme est Dieu; la science judaïque dit : Dieu est homme. Que si l'on veut compléter et modifier celle-là par celle-ci, il en résultera cette conviction que l'homme, non pas l'homme en lui-même, mais l'homme devenu tel par l'incarnation de Dieu, est Dieu, et que précisément par là il est non-seulement Dieu, mais encore homme, c'est-à-dire Homme-Dieu. Que si c'est la science judaïque qui se complète et se modifie par la science païenne, il en résulte la conviction que Dieu apparaît non dans une forme particulière, extraordinaire, mais dans une forme tout ordinaire, dans la forme humaine, parce qu'il est vraiment homme, par conséquent, comme plus haut, Homme-Dieu. Ainsi le judaïsme et le paganisme se réunissent à ce sommet pour s'y perdre. Toute leur histoire est la *préparation* de l'Homme-Dieu qui *doit* venir, et qui, venu, absorbe et *fait* disparaître l'un et l'autre. Non pas que le Christ soit le résultat complexe du judaïsme et du paganisme. Ce qui doit garantir contre cette *opinion insensée*, c'est le fait patent de l'*existence* du Christianisme indépendant de l'un et de l'autre, le fait non moins évident de l'absorption du judaïsme et du paganisme, radicalement abolis par le Christianisme. Quand nous disons que leur histoire a été la préparation du Christ, cela résulte de ce que le Christ est le *créateur de l'histoire* antéro-chrétienne, en ce que de deux *côtés différents* il élève les hommes, les prépare, les amène à lui, pour le reconnaître tel qu'il paraîtra un jour personnellement au milieu d'eux. Sans le Christ *il* n'y aurait pas de préparation au *Christ*; sans le Christ personnel les hommes n'auraient jamais eu la conscience, le pressentiment d'un Christ possible.

Comment donc peut-on parler d'un Christ mythique? Comment peut-on, en général, diminuer en quoi que ce soit l'histoire du Christ? Il faudrait d'abord démontrer que toute l'histoire antérieure au Christianisme n'a pas été, qu'elle n'existe que dans notre imagination. La critique moderne n'a, en

effet, pas tout à fait méconnu qu'elle en arriverait à cette conséquence, et elle a voulu aller au-devant du danger en prétendant que, précisément parce que l'Ancien Testament présente l'image d'un Messie, les Apôtres ont inventé le mythe du Christ, afin que la prophétie de l'Ancien Testament pût paraître définitivement accomplie. Cette manière de raisonner renverse les questions sens dessus dessous, puisque évidemment l'idée messianique qui se manifeste dans Jésus est une preuve de la réalité de Jésus et de la véracité des Prophètes, puisqu'il était impossible que les Apôtres s'imaginassent que les prédictions messianiques étaient accomplies s'ils ne les avaient pas vues réellement réalisées sous leurs yeux; mais en outre, ce qui précède a dû le prouver, et cela est péremptoire ici, si les Apôtres avaient inventé le Christ, il en serait sorti un tout autre Christ que le nôtre, que notre Christ réel, d'après les idées messianiques renfermées dans l'Ancien Testament. L'idée messianique contenue dans l'Ancien Testament ne renferme que la moitié du Christ réel; l'autre moitié est dans le paganisme. Or les Apôtres n'ont rien pris du paganisme, n'ont rien pu en prendre; c'est ce qu'Origène a prouvé une fois pour toutes contre Celse. L'apologie moderne perd cette considération de vue, et c'est cependant un point capital, un point décisif.

III. L'histoire postérieure au Christianisme, autant et plus que celle qui lui est antérieure, prouve la réalité de la personne et de l'œuvre du Christ, telle qu'elle est racontée dans les Évangiles. « On sait, dit un philosophe moderne aussi ingénieux que solide, que dans la science théologique moderne (il veut dire protestante) on élève des doutes sur la résurrection du Christ. Mais ce qui ne peut être mis en doute, c'est que l'histoire du monde ancien, après s'être achevée dans son développement par et dans le Christ, mourut et renaquit d'une vie nouvelle dans le Christ. Les premiers siècles de l'ère chrétienne ne nous montrent pas autre chose que la mort de l'histoire ancienne qui s'achève et la résurrection d'une histoire nouvelle, résurrection qui a ses motifs dans le Christ. » Ajoutons non-seulement ses motifs, mais son principe. Dans le fait, pour résoudre la question, le Christ a-t-il existé? il n'y a besoin ni d'érudition, ni de science; il ne faut que des yeux capables de voir ce qui est actuel et réel. On ne peut pas mettre en question : Le Christ a-t-il existé? il existe encore, il est présent, il vit devant nos yeux; il marche majestueusement, comme autrefois, à travers les rangs des Nazaréens aveuglés, attirant tout à lui, comme il l'a prédit (1). Comment pourrait-on dire qu'il n'a pas existé! Ce serait tout comme si l'on disait : L'histoire de la philosophie, c'est-à-dire la philosophie, en tant que réalité historique, n'est en aucune façon une preuve qu'il ait existé des philosophes.

Le Christ qui existe actuellement, qui est présent au milieu de nous, c'est l'*Église*. Il est bien entendu que c'est l'Église fondée sur le Pape, l'Église catholique romaine (2). Examinant cette Église :

1° Dans son existence, comme un fait, comme une personne, nous sommes frappés d'abord, d'une manière générale :

a. De son *unité*. De tout temps l'Église s'est considérée et proclamée comme la seule, l'unique Église, et cette conviction a été justifiée d'une manière péremptoire en ce que toutes les sectes qui jamais se sont formées et se sont attribué le nom d'Église se sont

(1) *Jean*, 12, 32.
(2) *Voy.* ÉGLISE.

toujours éteintes et ont rendu leurs partisans à l'Église, au bout d'un temps plus ou moins long, non par hasard, par le malheur des circonstances, mais toujours par une loi constante et en vertu de leur principe même.

L'unité de l'Église seule prouve la réalité du Christ. Si le Christ n'avait existé comme personne; si le Christ n'était qu'une idée, qu'une vérité abstraite; si l'histoire du Christ n'était qu'un mythe, une pure invention, rien n'aurait empêché plusieurs sociétés, plusieurs communautés d'égale autorité, de constitution semblable, d'exister les unes à côté des autres, comme des formes diverses et égales d'une même idée manifestée par elles. Tant que l'unité de l'Église subsistera et que les tentatives pratiques et théoriques pour l'abolir échoueront, les attentats dirigés contre la réalité du Christ décrit dans les Évangiles seront vains.

b. De sa *constitution*.

α. L'Église est la Divinité même unie à l'humanité, ou l'humanité unie à la Divinité; en un mot elle est une réalité qui identifie en elle le divin et l'humain. L'existence et la vie, la doctrine et la réalité de l'Église sont d'un côté soustraites à tout changement, à toute addition, à toute soustraction, à tout mouvement, et d'un autre côté elles sont dans un mouvement perpétuel, dans un développement incessant, et l'histoire de l'Église dans son double élément est d'une part indépendante de l'activité humaine, comme d'autre part elle semble le produit unique de la force et de la sagesse humaines. Sans doute on voit toujours dans l'histoire du monde, dans toutes les existences de l'univers, la créature et le Créateur agir ensemble, mais médiatement, et en tant que la créature ne peut rien faire, qu'il ne peut rien arriver à la créature qui ne serve à réaliser le plan divin du monde, tandis que ce qui constitue l'histoire de l'Église apparaît comme l'œuvre immédiate et directe et de Dieu et de l'homme. Ce que le dogme enseigne des deux natures en Jésus-Christ se révèle visiblement à nos yeux dans l'Église; le divin et l'humain sont distincts sans être séparés, unis sans être confondus, identifiés sans que l'un soit absorbé par l'autre. L'existence de l'Église ainsi constituée ramène invinciblement à l'Homme-Dieu que les Évangiles décrivent. Si le Christ n'était pas réel, l'Église ne serait pas possible.

β. Elle exprime dans sa forme la plus pure le rapport de la créature avec le Créateur. Ce rapport est la dépendance la plus absolue unie à la liberté la plus entière, et la liberté la plus illimitée dans la plus complète dépendance. Nulle part dans l'univers, ni dans la sphère spirituelle, *ni dans la* sphère naturelle, ce rapport n'atteint, même de loin, un pareil degré de perfection; ou c'est la dépendance qui règne aux dépens de la liberté, ou c'est la liberté qui l'emporte au détriment de la dépendance.

Dans l'Église le rapport est parfait: chaque membre est absolument dépendant de l'Église comme de son tout; quiconque appartient à l'Église est tenu à une soumission absolue, à une aveugle obéissance; mais en même temps tout membre de l'Église jouit d'une liberté absolue, complète, illimitée. Chacun peut croire, penser, vouloir, savoir, agir, prendre et laisser, comme il l'entend. Sans doute celui qui soutient des opinions contraires aux convictions de l'Église, celui qui contredit par son activité celle de l'Église, l'Église le repousse de son sein; *mais qu'il* obéisse ou se soumette, qu'il écoute ou rejettee ses enseignements et ses avertissements, elle n'emploie jamais contre lui ni violence ni contrainte, tout comme Dieu abandonne l'homme à sa volonté jusqu'à lui permettre de

se séparer de lui et de se fixer dans les ténèbres. Qu'on ne méconnaisse pas la valeur de ce fait. Il n'existerait pas s'il n'y avait eu sur la terre un être dans la personne duquel ce rapport d'absolue indépendance et de liberté illimitée du Créateur et de la créature s'est complétement réalisé.

γ. L'Église renouvelle, en se développant sur la terre, tous les événements, toutes les souffrances, toutes les joies que les Évangiles nous racontent de la vie de Jésus, et cela dans une harmonie merveilleuse, et qui toutefois résulte tout simplement de ce que l'Église n'est autre que le Christ même, et que le Christ a vécu tel que l'Église le connaît, tel que les Évangiles le dépeignent.

c. De son *universalité*. Si nous envisageons l'Église au dehors, elle nous apparaît, en tant qu'Église catholique, occupée dès le premier jour et jusqu'à ce jour, et non en vain, à embrasser dans son sein l'humanité entière. Cette tendance perpétuelle de l'Église ne se comprend qu'autant qu'on reconnaît que l'Église représente celui qui a vécu et qui est mort pour tous les hommes. Or l'Homme-Dieu seul a rempli cette condition. Un homme qui n'eût été qu'un homme, et par conséquent un mythe, n'eût pas eu cette puissance efficace, universelle; il n'émanerait pas de lui une vertu qui s'applique à tous les hommes. Ainsi la catholicité de l'Église est une preuve de la réalité de Jésus-Christ l'Homme-Dieu, et l'Église rend témoignage, par sa seule existence, à la réalité de Jésus-Christ.

2° L'examinant dans son *action* ou son *œuvre* telle qu'elle se montre dans l'histoire, nous voyons que cette œuvre est triple.

a. Elle repousse tout ce qui est étranger et nuisible à l'Église; elle surmonte toutes les épreuves contre lesquelles depuis son origine elle a à combattre; elle se parfait elle-même en trois périodes.

En premier lieu elle maintient le Christianisme, qui lui est confié, contre le judaïsme, le paganisme et leurs attaques hostiles, en d'autres termes contre le monde ancien, qui, défendant sa propre existence, engagea une lutte à mort contre l'Évangile. Ce labeur l'Église l'a surtout réalisé durant les quatre ou cinq premiers siècles.

En second lieu elle maintient l'intégrité et la pureté de l'Église contre les dangers qui, après sa victoire sur le monde ancien, naissent de son sein, du sentiment même de sa force et de sa plénitude. Cette lutte difficile de l'Église contre elle-même se perpétue à travers tout le moyen âge. En définitive l'Église en est sortie intacte, par conséquent victorieuse, non toutefois sans que beaucoup de ses membres, prêtres et moines surtout, n'aient été atteints et pervertis.

En troisième lieu elle maintient son existence et sa constitution contre le césaro-papisme enfanté par la réforme, qui a protesté non contre tel ou tel point de la doctrine et de la discipline de l'Église, mais contre l'idée même, contre l'essence de l'Église. Ce combat n'est pas encore terminé, mais évidemment la fin approche. Quand la victoire sera remportée, l'Église aura surmonté toutes les épreuves; car toutes les attaques possibles sont comprises dans cette triple lutte, qui épuise tout ce que l'ennemi de l'Église a d'armes en son pouvoir contre elle. Qui peut méconnaître dans cette triple œuvre de l'Église la confirmation de l'œuvre du Christ, trois fois vainqueur des tentations de Satan; du Christ, qui refuse d'abord le pain dont lui parle le Tentateur, montrant par là que le Christianisme se suffit à lui-même, que le judaïsme et le paganisme ont perdu toute valeur, que l'humanité désormais a une

tout autre nourriture à prendre, une autre subsistance à recevoir ; du Christ, qui repousse ensuite la tentation de vaine gloire en refusant de s'abaisser devant Satan, et, par conséquent, de renoncer à lui-même; du Christ, qui rejette enfin l'empire de la terre, en distinguant une fois pour toutes le spirituel du matériel, le céleste du terrestre, en laissant la terre aux maîtres du monde et ne conservant pour lui que l'empire des choses célestes ? — A quoi peut servir de nier ou d'interpréter faussement l'histoire évangélique de la tentation du Seigneur ? Ce seront d'inutiles et misérables tentatives tant que les épreuves de l'Église, préfigurées dans l'Évangile, seront des faits historiques ; car ces faits ont évidemment leur base et leur explication dans la tentation à laquelle le Christ fut exposé. Comment nier l'une quand on est obligé de reconnaître les autres ?

b. La seconde œuvre de l'Église est la régénération et la rédemption du monde par la création d'une moralité solide et vraie. La base de cette moralité est la distinction même des deux sphères, la sphère de l'homme naturel et la sphère de l'homme surnaturel. Cette distinction seule rend possible d'une part le maintien de ce qui est naturel en l'homme et ses rapports politiques, sans absorber l'esprit dans la nature, comme le faisait le paganisme, et d'autre part le maintien du côté spirituel de l'homme dans son rapport religieux, sans absorber la nature dans l'esprit, comme c'était le propre du judaïsme. Ainsi est donnée la liberté, la liberté vraie et réelle, liberté que les Juifs et les païens non-seulement ne possédaient pas, mais ne soupçonnaient même pas. Or la liberté est la condition de toute vraie moralité. Si cette moralité se réalise d'une manière générale, si la volonté de toutes les créatures raisonnables s'identifie avec la volonté divine aussi fidèlement que la créature privée de volonté qui se meut fatalement en se conformant à la volonté de Dieu, le monde devient un organisme vivant, dont les membres sans nombre, depuis le premier jusqu'au dernier, jusqu'au plus infime, s'accordent harmoniquement et font du monde le séjour de la béatitude. Cette œuvre merveilleuse a été créée par l'Église, et elle l'accomplira, malgré toutes les contradictions, en maintenant la distinction de l'Église et de l'État, de la sphère naturelle et de la sphère surnaturelle, et en rendant ainsi au monde la liberté qu'il a perdue. Or cette œuvre peut-elle être conçue autrement que comme l'œuvre de l'Homme-Dieu ? La distinction entre la nature et l'esprit ne peut procéder que de celui qui porte en lui-même distinctes et unies la Divinité et l'humanité ; hors de l'Homme-Dieu, ou Dieu se perd dans la nature, ou la nature s'absorbe en Dieu, et dans les deux cas s'évanouit la distinction entre l'esprit et la nature. C'est donc une folie de vouloir nier la réalité du Christ, quand on a sous les yeux l'œuvre de ce Christ régénérateur du monde, et qu'on peut, en quelque sorte, la toucher de ses mains.

c. L'Église n'en reste pas là ; elle ne se contente pas de créer la base de la vraie moralité et de la maintenir, elle accomplit cette moralité, elle produit l'union de la volonté humaine avec la volonté divine dans chaque homme ; elle accomplit cette œuvre par la doctrine, le culte et la discipline pour la justification et la sanctification des hommes. Qu'on considère sérieusement cette activité et ses conséquences ; qu'on considère la puissance de l'enfer brisée, le péché déraciné, la charité implantée dans les âmes, la volonté humaine régénérée ; qu'on considère comment dans la justification de chaque homme se reproduisent les souffrances, la mort, la ré-

surrection et l'ascension du Rédempteur, telles que les raconte l'Évangile, et si, malgré toutes ces preuves, on doute de la vérité de l'histoire évangélique, ce sera certainement la négation la plus étrange et la plus inconcevable qui se puisse imaginer. Si nous ne possédions pas cette histoire, les faits qui sont devant nos yeux nous obligeraient, nous ne disons pas de l'inventer, mais de conclure qu'elle a dû exister, comme une conclusion qui sort nécessairement et rigoureusement de ses prémisses légitimes.

Ainsi la vérité de l'histoire évangélique de Jésus-Christ est démontrée :

1° Par la véracité et l'authenticité des écrits du Nouveau Testament, véracité et authenticité dont n'approche en rien aucun document historique connu;

2° Par l'histoire antérieure au Christ, qui, dans tout son cours, tend à l'avénement de l'Homme-Dieu, tel qu'il a paru en effet en Jésus-Christ;

3° Par l'histoire postérieure au Christ, se déroulant comme l'œuvre créatrice du Christ dont parlent les Évangiles, histoire qu'on ne peut comprendre si on n'y reconnaît l'œuvre unique de l'Homme-Dieu.

MATTES.

JÉSUS, fils de Sirach. *Voyez* ECCLÉSIASTIQUE.

JÉSUS ET MARIE (*Congrégation de*). *Voyez* EUDISTES.

JÉTHRO. *Voyez* MOÏSE.

JEUDI SAINT. *Voyez* SEMAINE SAINTE.

JEUNE. Dans le sens le plus large et le plus général, le jeûne est le renoncement à une jouissance. Les théologiens distinguent quatre espèces de jeûne :

1. Le jeûne spirituel, *jejunium spirituale*, l'abstinence du vice, *abstinentia a vitiis;*

2. Le jeûne moral, *jejunium morale*, la modération dans le boire et le manger, la tempérance, *parcimonia, temperantia;*

3. Le jeûne naturel, *jejunium naturale*, qui consiste à ne rien prendre depuis le commencement du jour jusqu'à un moment donné, *abstinentia ab omni prorsus cibo et potu;*

4. Le jeûne ecclésiastique, *jejunium ecclesiasticum*, la retenue dans l'alimentation, conformément aux prescriptions de l'Église, *abstinentia cibi, secundum regulam Ecclesiæ assumpta.*

L'idée du jeûne suppose que la jouissance qu'on s'interdit ou dont on restreint la portée est permise en elle-même ; c'est pourquoi les deux premières espèces que nous venons d'énumérer ne constituent pas le jeûne dans le sens strict; quand il est question de jeûne d'une manière absolue, on n'entend que les deux autres espèces, le jeûne naturel et le jeûne ecclésiastique.

Le jeûne naturel, c'est-à-dire l'état de celui qui est absolument à jeun, est imposé à ceux qui veulent recevoir le Sacrement de l'autel; mais nous ne parlons ici que du jeûne ecclésiastique.

En général, le jeûne ne s'applique pas à la boisson (l'eau, le vin, le thé, le café); il ne s'entend que des mets : c'est l'abstinence des mets dans le sens strict, *abstinentia a cibis.*

Comme jeûne complet, *jejunium perfectum*, il consiste : 1° à ne faire qu'un repas complet dans le jour, et à ne pas le faire avant midi; 2° à exclure certains mets. Ces mets exclus sont d'abord la chair des animaux à sang chaud et ce qui en provient; puis, au moins dans les pays du Midi, les œufs et le laitage, notamment le fromage.

Le jeûne imparfait, *semijejunium*, consiste : 1° à s'abstenir de la chair, mais à faire deux repas dans le jour, et c'est ce qu'on nomme habituellement *abstinence;* 2° à faire, outre le repas, une faible collation le soir, *collatio ves-*

pertina ou *serotina*. Comme de nos jours la collation est généralement permise, le jeûne complet subsiste même avec la collation.

Le jeûne ainsi réglé est prescrit par l'Église pour certains temps et certains jours : le jeûne complet, pour le temps qui s'écoule du mercredi des Cendres au samedi saint, à l'exception du dimanche, c'est-à-dire le *jeûne du carême* (1), celui des *Quatre-Temps* (2), celui des *vigiles* des grandes fêtes (3); le jeûne incomplet c'est-à-dire l'*abstinence*, pour deux jours de chaque semaine, soit le *mercredi* et le *vendredi*, soit le *vendredi* et le *samedi* (4). Autrefois on ajoutait encore, mais ce ne fut jamais une loi, à ce qu'il semble, l'Avent et les trois jours des Rogations. C'est une question si le jeûne prescrit pour les deux jours de la semaine est un jeûne incomplet, c'est-à-dire une pure abstinenee de la viande. Beaucoup d'auteurs le nient; mais, si c'était un jeûne parfait, on ne comprendrait plus le jeûne des Quatre-Temps, et par conséquent la question doit être résolue affirmativement. Le c. 31, d. 5, *de Consecr.*, ne décide rien à cet égard. Mansi (5) pense, avec raison, que le jeûne des Quatre-Temps a été introduit lorsque celui de la semaine ne fut plus observé exactement. Comme on ne jeûne pas les dimanches et fêtes, si la fête de Noël tombe un vendredi on n'observe pas le jeûne (6).

A ces prescriptions se joignent celles qui concernent les personnes qui sont obligées de jeûner.

Ne sont pas tenus au jeûne, qui consiste à ne faire qu'un repas principal par jour, les enfants âgés de moins de sept ans, les vieillards au delà de soixante ans (suivant beaucoup de théologiens les femmes âgées de plus de cinquante ans), les malades, les femmes enceintes et en couches, toutes les personnes qui sont astreintes à des travaux durs et pénibles, corporels ou spirituels (les ouvriers et les manœuvres, notamment ceux qui travaillent en plein air ; les ecclésiastiques qui sont fatigués par la prédication, la visite des malades ; les professeurs qui donnent au moins quatre heures d'enseignement par jour); les voyageurs qui ont à faire un long et pénible chemin ; les pauvres, qui ne peuvent pas faire exactement un seul repas principal ; tous ceux pour qui le jeûne aurait des conséquences qu'il ne doit pas avoir d'après son institution, c'est-à-dire des conséquences qui seraient nuisibles à la santé, qui rendraient incapables de remplir son devoir d'état ; en un mot, tous ceux à qui le jeûne est impossible. Les théologiens citent quatre motifs d'exemption du jeûne : l'impossibilité, la nécessité, le travail, une bonne œuvre, *impotentia*, *necessitas*, *labor*, *pietas*. On comprend qu'il faut toujours qu'il intervienne, dans ces divers cas, une décision qui déclare qu'il y a des motifs d'exemption. C'est Alexandre VII qui a condamné comme trop générale la proposition que tous les ouvriers qui travaillent corporellement sont exempts de l'obligation du jeûne : *omnes officiales, qui in republica corporaliter laborant, sunt excusati ab obligatione jejunii.*

Au jeûne incomplet, c'est-à-dire à l'abstinence de la chair, sont tenus les jeunes gens de 7 à 21 ans. Tous ceux qui n'ont aucun des motifs que nous venons d'énumérer sont strictement obligés au jeûne soit complet, soit incomplet, suivant que l'Église ordonne l'un ou l'au-

(1) C. 6, d. 4 ; c. 8, d. 3, *de Consecr.*

(2) C. 2-6, d. 31.

(3) C. 1, 2, X, *de Observ. Jejun.* (3, 46).

(4) C. 11 et 16, d. 3, *de Consecr.* C. 11, d. 18 ; c. 13, d. 3, *de Consecr.*

(5) Ad Nat. Alex., *Hist. eccl. sæc. II*, diss. IV, art. 4.

(6) C. 3, X, *de Observ. Jejun.* (3, 46).

tre dans tel ou tel temps. Ce n'est que par des dispenses que les fidèles, les communes, les diocèses, peuvent être affranchis en tout ou en partie de cette obligation. C'est au Pape qu'il appartient de dispenser du jeûne toute l'Église, aux évêques de dispenser leurs diocèses ou certaines communes, aux curés de dispenser certaines personnes dans certains cas, aux supérieurs de dispenser les communautés religieuses. Les abbesses, et les confesseurs qui ne sont pas curés, ne peuvent dispenser; ils peuvent seulement expliquer qu'il y a un motif d'exemption, parce que ni les confesseurs, ni les abbesses n'ont de juridiction dans le for extérieur.

Il faut en général pour toute dispense qu'il y ait une juste cause, *justa causa*. Il y a des prescriptions très-détaillées pour les cas particuliers, surtout depuis Benoît XIV ; elles s'expliquent facilement d'elles-mêmes (1).

Dans les temps modernes la loi du jeûne a été tellement adoucie par des dispenses, surtout en Allemagne (2), qu'on peut à peine y retrouver les traces de l'ancienne sévérité. Des circonstances impérieuses ont amené ces modifications autorisées par l'Église.

Quant aux motifs de la loi, considérons-les d'abord dans leur généralité. Lorsque les fidèles catholiques jeûnent, ils font une chose qui est tout à fait dans la nature de l'homme, et qui par cela même a toujours été pratiquée, même chez les païens (3) et chez les Juifs (1). Nous trouvons un grand nombre d'exemples de jeûne dans le Nouveau et dans l'Ancien Testament. On voit d'abord S. Jean-Baptiste, qui non-seulement jeûne, mais tient à ce que ses disciples suivent son exemple (2). Le Christ observe la même loi avant d'entrer dans sa carrière publique : il jeûne pendant quarante jours (3). Il recommande le jeûne à l'occasion (4), et ne blâme que l'hypocrisie et l'orgueil qui peuvent accompagner le jeûne (5). Enfin les Apôtres jeûnent fréquemment (6).

On peut donc soutenir résolûment que la loi du jeûne ecclésiastique découle directement de l'esprit du Christianisme. Ce qu'on objecte, en en appelant à quelques passages de l'Écriture sainte, est si peu contraire à ce que nous avançons qu'il semble que c'est par pure plaisanterie qu'on fait de si futiles objections. Ainsi le Seigneur dit : « Quand vous jeûnerez, ne soyez pas tristes comme les hypocrites, qui affectent de paraître avec un visage défiguré, etc. (7). » Or le Sauveur ne parle évidemment pas ici contre le jeûne, qu'il suppose être pratiqué par les siens ; il parle contre l'hypocrisie, l'orgueil, l'ostentation dans le jeûne. Quand, dans S. Matthieu, 15, 11 sq., le Christ dit : « Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche de l'homme qui le souille, » ce n'est pas le jeûne qu'il a en vue, mais la question de savoir si l'homme se souille en mangeant avec des mains non lavées. Comme on s'appuie surtout sur ces passages pour combat-

(1) Liguori, *Theol. moral.*, l. IV, tract. VI, *de Præscr. eccles.*, c. 3, n. 1013 sq., 1031 sq.

(2) On sait qu'en France aussi la loi du jeûne de chaque semaine (abstinence) a subi une grande modification depuis quelques années, le Saint-Père ayant autorisé les évêques, qui lui en ont fait la demande pour leur diocèse, à donner la dispense de l'abstinence du samedi; tel est aujourd'hui l'usage des diocèses de Paris, d'Amiens, d'Orléans, etc., etc.

(3) Hieron., *adv. Jov.*, l. II, t. IV, p. 205, 206. Leo I, serm. 77, *de Jejun. Pentec.*, c. 2. Tert., *de An.*, c. 48. Cyr. Alex., *contra Jul.*, l. VI, c. 19, etc.

(1) *Voy.* Jeune chez les Hébreux.

(2) *Matth.*, 3, 4 ; 9, 14. *Marc*, 2, 18.

(3) *Matth.*, 4, 2. *Luc*, 4, 2.

(4) *Matth.*, 9, 15 ; 17, 20. *Luc*, 5, 35.

(5) *Matth.*, 6, 16-18. *Luc*, 18, 12, 14.

(6) *Act. des Apôtres*, 13, 2, 3 ; 14, 22. II *Cor.*, 11, 27.

(7) *Matth.*, 6, 16.

tre la loi du jeûne ecclésiastique, il n'est pas hors de propos de remarquer que ces passages ne doivent pas être pris à la lettre, mais au figuré. La lettre seule tue ici plus que partout ailleurs. Bellarmin dit très-judicieusement à cette occasion que, dans le cas d'une indigestion, d'un enivrement, il est évident que c'est ce qui est entré dans la bouche qui souille l'homme, et certes le Seigneur n'a pas prétendu le nier.

Mais, abstraction faite de cette observation, nous attachant d'une manière générale à la vérité que des mets et des boissons quelconques, et de quelque nom qu'on les appelle, ne peuvent rendre l'homme impur, le jeûne ecclésiastique ne met pas le moins du monde cette vérité en doute. L'Église abandonne cette proposition insensée aux Encratites, aux Manichéens, et aux autres hérétiques qui leur ressemblent. Mais si les mets qu'on s'assimile ne souillent pas, ils ne purifient pas non plus, et il ne s'agit pas de n'être pas souillé, mais d'être purifié. Or, que l'abstinence puisse y contribuer ou non, c'est une question que le passage relaté ne décide en aucune façon. Il est ridicule encore d'en appeler à des textes comme ceux de S. Luc, 10, 7 (1), et I Cor., 10, 25 (2). « Mangez et buvez, dit le Seigneur à ses disciples, ce que l'on vous présentera ; si l'on ne vous reçoit pas, secouez la poussière de vos pieds et allez plus loin. » L'Apôtre S. Paul écrit aux Corinthiens, après leur avoir rigoureusement défendu de manger des viandes offertes en sacrifice aux idoles, de manger de tout ce qui se vend à la boucherie, sans avoir de scrupules, car, veut-il leur dire, en mangeant de la viande achetée sur un marché public, il est évident que vous ne prenez point part aux repas des sacrifices.—Quant à nous, ce nous est une énigme de comprendre comment on peut voir dans ces textes une condamnation du jeûne.

(1) « Demeurez en la même maison, mangeant et buvant de ce qu'il y aura chez eux... Mangez ce que l'on vous présentera. »

(2) « Mangez de tout ce qui se vend à la boucherie, sans vous enquérir d'où il vient, par un scrupule de conscience ; car la terre est au Seigneur avec tout ce qu'elle contient. »

Il en est de même des textes Col., 2, 16 (1), I Tim., 4, 3 (2) ; car le choix des mets auxquels s'applique la *loi du* jeûne repose non sur la distinction des animaux purs et impurs, ou sur l'opinion que certains mets sont en eux-mêmes et en certains temps impurs. Enfin, en ce qui concerne les passages de S. Matthieu, 9, 15 (3), de S. Marc, 2, 18 (4), de S. Luc, 5, 33 (5), c'est certainement à ces passages qu'on ramène la fixation du jeûne ecclésiastique aux temps marqués plus haut. L'Église doit se souvenir tous les vendredis, tous les samedis (*ou tous les mercredis*), et surtout dans le temps *qui* précède Pâques, que son Fiancé lui fut enlevé, que ce sont les péchés des hommes qui ont conduit le Christ sur la croix ; c'est le temps dont le Seigneur dit : « Et alors ils jeûneront. » Du reste, non-seulement les Catholiques, mais ceux mêmes qui sont hors l'Église, reconnaissent qu'en général le jeûne répond à l'esprit du Christianisme et en est une conséquence. Il en est fort peu qui ne soient pas d'accord avec S. Léon, lorsqu'il appelle tous les fidèles sans exception, *universos fideles sine exceptione*, à l'observation du jeûne qua-

(1) « Que personne donc ne vous condamne pour le manger et pour le boire... »

(2) « ...Des imposteurs pleins d'hypocrisie... qui interdiront le mariage et l'usage des viandes, que Dieu a créées pour être reçues avec action de grâces par les fidèles... »

(3) « Il viendra un temps où l'Époux leur sera ôté, et alors ils jeûneront. »

(4) Même sens que S. Matthieu.

(5) « Pourquoi les disciples de Jean, aussi bien que ceux des Pharisiens, font-ils souvent des jeûnes et des prières, et que les vôtres mangent et boivent ? »

dragésimal en ces termes : Personne n'est si saint qu'il ne doive devenir plus saint, personne si dévot qu'il ne doive devenir plus dévot encore, *nemo tam sanctus est ut non sanctior*, *nemo tam devotus ut non debeat esse devotior*.

Ce qui ne trouve pas grâce aux yeux de beaucoup de moralistes, même catholiques, c'est : 1° que le jeûne ne soit pas seulement recommandé, mais commandé ; 2° que le jeûne soit déterminé dans sa forme et quant aux époques. Mais ce sont précisément ces deux points qui constituent le jeûne de l'Église catholique ; de sorte que ce qui choque ces auteurs dans le jeûne, c'est que le jeûne soit ce qu'il est, et non autre chose. Expliquons-nous.

D'abord, quant au commandement du jeûne, comme tel, il est aussi ancien que l'Église. De tout temps le jeûne a été non-seulement recommandé, mais imposé aux fidèles ; on ne peut indiquer ni le temps, ni le lieu où ce commandement aurait commencé, ni la personne qui l'aurait inventé. Les plus anciens documents qui parlent du jeûne le connaissent comme une obligation qui lie tous les Chrétiens. Ainsi au *Can. Ap.* 68, au *Conc. Nicæn.*, c. 5, au *conc. Laod.*, c. 50, partout le jeûne du carême, ἡ τεσσαρακοστή, paraît comme un usage traditionnel, connu, de même qu'au *conc. Gangr.*, c. 18 et 19, où il est question en général du jeûne ecclésiastique, νηστεῖαι παραδεδομέναι... καὶ φυλασσόμεναι ὑπὸ τῆς Ἐκκλησίας, et où le jeûne du dimanche, ἐν τῇ κυριακῇ, est défendu. Tous les Pères qui traitent du jeûne en parlent comme d'une loi ; tels sont S. Irénée, Tertullien, S. Épiphane, S. Jérôme, S. Basile, S. Ambroise, etc., etc. Le jeûne est aussi ancien non-seulement que l'Église immédiatement postérieure aux Apôtres, mais que l'Église apostolique elle-même. Les Apôtres réunis à Jérusalem ont non-seulement recommandé aux fidèles, mais commandé, ordonné de s'abstenir de certains mets tout comme de la fornication (1), et l'Apôtre S. Paul, pendant ses missions, allant de ville en ville, donnait pour règle aux fidèles, παρεδίδουν αὐτοῖς φυλάσσειν, de garder les ordonnances qui avaient été établies par les Apôtres et les prêtres de Jérusalem, δόγματα κεκριμένα ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν πρεσβυτέρων (2).

Le jeûne étant, dans le fait, un des moyens essentiels par lesquels nous coopérons à l'œuvre de notre justification (et c'est ce que nous verrons tout à l'heure), l'Église a dû le proclamer comme nécessaire, c'est-à-dire comme une chose que tous les Chrétiens sont tenus de pratiquer. Dès lors le jeûne devient une loi ; car dire d'une chose qu'elle est nécessaire, c'est en poser le commandement. La liberté évangélique est aussi peu contraire à la loi du jeûne qu'à la loi que nous avons de croire, d'observer le Décalogue, de pratiquer la charité, de recevoir les sacrements. Celui qui demande que l'Église ne proclame pas nécessaire ce qu'elle tient pour tel dans l'œuvre de la justification, c'est-à-dire n'en fasse pas une loi, demande tout simplement qu'il n'y ait pas d'Église. Celui qui ne considère pas comme nécessaire à la justification ce que l'Église déclare tel, celui-là est libre de sortir de l'Église, d'entrer dans une autre voie, de rester hors de cette voie, d'agir contrairement à la volonté de l'Église, de déclarer et de considérer ce qu'il fait comme ce qu'il y a de mieux au monde, et il n'y manquera pas. Seulement il n'est pas libre de dire que l'Église le gêne dans l'exercice de la liberté évangélique, ou qu'elle la lui enlève. Celui qui est vraiment catholique, qui est un membre vivant de l'Église, ne se sent

(1) *Act. des Apôtres*, 15, 28, 29.
(2) *Ibid.*, 16, 4.

pas gêné par le commandement du jeûne, même en l'observant strictement, par cette simple raison que sa propre volonté, sa conviction sont d'accord avec la conviction et la volonté de l'Église.

On ne peut donc pas admettre la pensée de ceux qui voudraient que l'Église abolît entièrement la loi du jeûne à cause des nombreuses infractions dont elle est l'objet, et qu'elle se contentât de recommander le jeûne, afin de ménager la conscience des infracteurs. Quiconque, malgré les grands adoucissements apportés aujourd'hui à la loi du jeûne, l'enfreint hardiment, n'aura pas plus d'égards à la recommandation de l'Église qu'à ses commandements et se moquera d'elle après comme auparavant; sa conscience n'y gagnera rien. Sans doute, s'il n'y avait pas de loi il n'y aurait pas d'infraction; mais quel homme raisonnable dira qu'il faut par là même abolir les lois (aussi bien dans l'État que dans l'Église)? Si l'Église est en droit et plus qu'en droit d'ordonner le jeûne, elle l'est par là même d'en déterminer la forme, l'étendue, d'en marquer les époques; car la réalisation d'une loi n'est possible qu'autant que la teneur, la forme, le mode de réalisation de la loi sont nettement marqués.

Dès lors toute objection concernant ce point tend à blâmer non plus la loi, mais telle ou telle forme, tel ou tel mode que l'Église a donné au jeûne qu'elle commande. Or ces formes et ce mode seraient différents que les adversaires demanderaient encore pourquoi le jeûne s'observe de telle façon et non de telle autre. Ce serait sans fin. Il en est ici comme de ceux qui demandent pourquoi le monde est organisé de telle manière et non de telle autre. Nous pourrions en rester à cette réponse, qui est péremptoire; nous n'y sommes pas réduits, car le jeûne ordonné par l'Église peut être justifié parfaitement dans sa forme et sa teneur.

D'abord, quant au *temps*, le doute n'est guère possible. Quel temps était plus adapté à la mortification de la chair que le jour de la mort de Jésus-Christ et celui qui nous rappelle que l'Époux nous est ravi; que le temps qui place plus qu'aucun autre devant nos yeux la Passion, la mort de Jésus et toute l'œuvre de la Rédemption; que les jours durant lesquels la voix du ciel se fait entendre plus distinctement et nous rappelle combien nous avons encore de chemin à faire pour arriver au terme?

La seule chose qui semble devoir être justifiée sous ce rapport, c'est la différence qu'il y a entre la pratique actuelle et celle de l'antique Église; ce sont par conséquent les modifications qui ont été introduites dans les époques du jeûne. Mais c'est là un point tout à fait accessoire. Les jeûnes principaux, celui du carême et les deux jeûnes de la semaine, furent observés dans les temps anciens, aussi haut qu'on peut remonter, comme de nos jours. Seulement le jeûne du carême était observé avec ou sans interruption, en y comptant ou sans y compter le dimanche, différence qui eut pour suite d'allonger ou de raccourcir le temps du jeûne, flottant ainsi entre sept et cinq semaines, d'où les termes de *Quinquagésime*, *Sexagésime* et *Septuagésime*, jusqu'à ce qu'enfin Grégoire le Grand fixa la coutume telle qu'elle subsiste encore de nos jours (1).

L'opinion assez étrange suivant laquelle, dans certains endroits, on aurait jeûné, non pas quarante jours, mais quarante heures avant Pâques, est fausse, et repose sur une manière erronée de comprendre les paroles de S. Irénée et d'autres, qui disent que quelques fidèles avaient coutume de ne rien manger du tout pendant quarante heu-

(1) C. 16, d. 5, *de Consecr.*

res avant le jour de Pâques (probablement dans la semaine sainte).

Quant à l'abstinence de la semaine, on la pratiqua dans les premiers temps le mercredi, en souvenir de la trahison de Jésus par Judas, et le vendredi. Plus tard s'y ajouta le samedi, jour où le Seigneur fut mis au tombeau.

L'usage du samedi fit tomber en Occident celui du mercredi. De nos jours même il n'y a pas une uniformité parfaite à cet égard. Il est à peine nécessaire de remarquer qu'il n'y a rien d'essentiel dans toutes ces différences. La pensée sur laquelle repose le jeûne a toujours et partout été la même.

Le jeûne des Quatre-Temps et des vigiles remonte très-haut, mais non jusqu'aux premiers temps. On ne le voit généralement en usage que sous Léon le Grand, d'où nous pouvons conclure, suivant Mansi, qu'au cinquième siècle on avait généralement adouci l'usage du jeûne des trois ou des quatre jours de la semaine. S. Chrysostome et S. Augustin font les premiers mention du jeûne des vigiles. Toutes les modifications dont nous venons de parler résultent, comme chacun doit le voir, du développement naturel de la vie de l'Église, et portent leur justification en elles-mêmes.

Mais le jeûne lui-même, le repas unique et l'abstinence de la chair et de certains autres mets? — Ici, comme plus haut, les adversaires demandent de nouveau : Pourquoi ceci et non pas cela, de cette manière et non pas d'une autre? Pourquoi s'abstenir de viande et non pas de légume? Pourquoi d'œufs et non pas de fruits? Pourquoi de certains mets et non plutôt de certaines boissons? etc. — Nous avons déjà répondu aux questions de ce genre. — Mais, allant plus loin, nous devons reconnaître que c'est à juste titre que la viande, les œufs, le laitage et spécialement le fromage, ont été interdits, vu que ce sont les mets les plus succulents, les plus nutritifs, les plus utiles à la chair, par conséquent les plus excitants; il était donc tout à fait conforme au but qu'on voulait atteindre de s'abstenir de ces mets plutôt que de tous autres. Mais pourquoi l'abstinence totale de ces mets, et pourquoi un seul repas les jours de jeûne? — Nous n'avons pas d'autre réponse que celle-ci : Afin qu'on jeûne, et qu'on jeûne sérieusement. La simple modération, la tempérance n'est pas encore le jeûne; la tempérance est toujours et dans toutes circonstances un devoir, une obligation morale (*jejunium morale*), et celui qui pratique simplement la tempérance n'use pas de violence pour obtenir le royaume du ciel (1). Sans doute on pourrait, tout en mangeant de la viande, se restreindre tellement que ce serait plus que de la tempérance, et l'on pourrait jeûner même en mangeant de la viande. Mais, ainsi que le remarque Bellarmin, il serait difficile, pour ne pas dire impossible, quant à la quantité, de déterminer une mesure fixe; de sorte que, si on voulait conserver la loi du jeûne, il n'y avait plus qu'à interdire entièrement l'usage de la chair les jours de jeûne. Que si on prétend qu'il vaudrait mieux manger modérément de la viande que de se satisfaire surabondamment avec d'autres mets et des friandises, cette observation s'adresse aux hypocrites, mais non à la loi de l'Église; car quand l'Église demande que non-seulement on s'abstienne de la chair, mais encore qu'on se refuse deux ou plusieurs repas par jour, il semble qu'elle ne se révèle pas comme voulant favoriser la gourmandise.

Sous ce rapport, la loi du jeûne n'a pas non plus toujours été invariable, et les adversaires de l'Église

(1) *Matth.*, 11, 12.

n'ont pas manqué de relever ces variations.

Le repas, qu'on permet aujourd'hui même à midi, ne se faisait autrefois que le soir, ou au plus tôt à trois heures après-midi. Le changement ou l'adoucissement qui s'est introduit a amené la collation aujourd'hui autorisée.

Autrefois aussi, outre certains mets, certaines boissons, et notamment le vin, étaient interdits ; et, tandis qu'aujourd'hui l'usage du lait et des œufs est assez général, au moins dans le Nord, autrefois il était très-sévèrement interdit.

Ainsi, sous tous ces rapports, la loi du jeûne s'est adoucie avec le cours du temps. Ces adoucissements se justifient, soit qu'on les considère comme des résultats naturels conformes aux changements de circonstances, de localités, soit qu'on considère le jeûne en lui-même, auquel ils ne portent aucune atteinte. Que si on objecte que le vin et les autres boissons permises excitent au moins autant que les mets interdits, nous répondrons que pour les pays du Nord l'objection n'est pas exacte. Ceux que cette réponse ne satisfera pas peuvent, rien ne les en empêche, s'abstenir de vin et de tout ce qui est permis, et renforcer leur [redacted]

dans leurs mets. Dès les premiers siècles il est question dans Tertullien et autres des xérophagies ou des aliments secs, ce qui prouve qu'il y avait un choix dans la nature des mets. Les changements survenus à cet égard paraîtront également à tout observateur impartial une modification naturelle de la marche des choses.

Tout ce que nous venons de dire suppose un point qui a encore besoin d'être expliqué, savoir : la nécessité ou l'utilité du jeûne en lui-même. Si le jeûne est nécessaire ou utile, l'Église a eu raison de l'ordonner, et si elle l'a *ordonné*, c'est qu'elle a dû faire ce *qu'elle a fait*. Mais cette nécessité, cette *utilité* existe-t-elle? Elle existe si le jeûne contribue efficacement à la justification, en tant qu'elle dépend de l'homme. Or le jeûne a une double face : il est ou cause de certains effets, ou effet *de certaines causes*. Le but et l'effet du jeûne *ordonné* par l'Église est d'abord et immédiatement de dompter et refréner la chair; le jeûne est prescrit et observé *ad carnem edomandam*, disent les théologiens. Y a-t-il en cela quelque chose qui contribue à la justification? Sans aucun doute, si d'ailleurs S. Paul a raison de dire « que ceux qui appartiennent au Christ ont crucifié leur chair [redacted]

jeûne dont parle l'Écriture sainte (1). Si tel est l'effet du jeûne, ce n'est plus une question de savoir s'il contribue en quelque chose à la justification, puisqu'il est certain que sans cette élévation de l'esprit on ne peut comprendre la justification en Jésus-Christ. Ainsi le jeûne devient un acte religieux, *actus religionis*, caractère qui lui appartient par cela seul qu'il est institué d'après l'exemple de Jésus-Christ, et désigné par les théologiens comme un acte de charité, *actus dilectionis*. Que si le jeûne est un acte religieux et un acte qui a sa racine dans la foi chrétienne, dans la foi agissante (2), il est impossible de nier qu'il a essentiellement sa place dans l'œuvre de justification que nous avons à accomplir. Comment cela? Cette mortification de la chair, qu'on dit la conséquence immédiate du jeûne, l'élévation de l'esprit, qui est une conséquence éloignée de cette mortification, ne peut-elle être atteinte que par le jeûne? La chair n'est-elle pas suffisamment domptée et matée par le travail, par l'accomplissement consciencieux des pénibles devoirs d'état, etc.? Sans doute. Mais nous avons vu plus haut que tous ceux qui, pour ces motifs, n'ont pas besoin d'affaiblir et de mater leur chair, et qui, au contraire, doivent la soigner et la fortifier, ne sont pas obligés au jeûne. En ceci, comme en tout, l'Église est allée, dans sa divine sagesse, au-devant de la prudence des prudents.

Tel est le jeûne, cause d'un effet. Envisageons-le comme l'effet d'une cause. Quiconque est troublé dans sa conscience, surtout par suite de ses péchés; quiconque sent qu'il doit satisfaire à la justice divine, est poussé de lui-même à la mortification et au jeûne. L'Église a-t-elle tort de supposer que cette disposition se trouve plus ou moins dans tous ses enfants? Celui qui le dirait, S. Jean le déclare un menteur (1). « Nous sommes, dit S. Basile, tombés malades par le péché; guérissons-nous par la pénitence; mais la pénitence sans le jeûne est lâche et infructueuse : réconciliez-vous avec Dieu par le jeûne (2). » Mais la plupart des fidèles ne négligeraient-ils pas le jeûne si l'Église ne les y obligeait? Cela seul justifie la loi de l'Église.

Ainsi le commandement du jeûne est justifié sous tous les rapports, dans sa teneur et sa forme, dans son ensemble et ses détails, et quiconque l'observe exactement fait bien, car il agit chrétiennement et raisonnablement.

Mais tous les Catholiques ont-ils une connaissance vraie, une idée exacte de la chose? N'y en a-t-il pas beaucoup qui n'en connaissent ni le mérite, ni l'essence, ni le but, et qui ne jeûnent que parce que le jeûne est prescrit, et qui croient ainsi avoir accompli une bonne œuvre? — C'est le devoir des moralistes et des prédicateurs d'exposer au peuple, en ce point comme en tous les autres, la vraie doctrine de l'Église, de lui faire connaître le rapport de l'intérieur à l'extérieur, des choses apparentes aux choses essentielles, de lui donner la conviction que la forme est vaine sans l'esprit, que l'esprit n'est maintenu que par la forme, etc. Mais, en supposant que tous les efforts des ministres de l'Église ne soient pas capables de remédier à l'ignorance et à l'esprit superficiel de la masse; en supposant que le jeûne de beaucoup de fidèles ne soit qu'un fruit de l'obéissance qu'ils payent à l'Église, serait-il pour ce motif à rejeter ou à mépriser? Cette obéissance n'a-t-elle pas, dans tous les cas, plus de prix que le frivole dédain

(1) Cf. *Præfatio Quadrag. et Hymnus Quadragesim. ad matutinum.*
(2) Cf. *Luc*, 2, 37.

(1) I *Jean*, 1, 8.
(2) Orat. I, *de Jejun.*

de la loi du jeûne? Si l'Église est l'instrument du salut pour chacun, il faut que chacun se soumette à elle sans condition; il faut que chacun croie ce qu'elle enseigne, observe ce qu'elle prescrit. Sans doute celui-là est plus avancé qui sait pourquoi l'Église enseigne telle ou telle chose, prescrit telle ou telle autre, et sait que ces ordres sont justes, chrétiens et raisonnables; mais celui qui n'a pas cette intelligence n'en est pas moins dans la voie de son salut, s'il croit et s'il fait ce qui est juste, comme celui qui sait pourquoi il croit et agit: le salut dépend de la foi et de la pratique, et non de la science. Quand le fidèle ne connaîtrait pas le vrai sens du jeûne, quand il ignorerait le but proposé par l'Église ou quand il l'atteindrait sans le savoir, son jeûne n'aurait sans doute pas de valeur comme jeûne, mais il aurait encore une valeur réelle, et ce qui lui donnerait la vertu qui justifie, ce serait la pieuse foi avec laquelle le fidèle l'aurait accompli, ce serait son obéissance envers l'Église.

Ce qui nuit le plus à l'autorité de la loi du jeûne ce sont: 1° les dispenses fréquentes sans motif suffisant; 2° les exagérations auxquelles arrivent certains théologiens: la minutie des uns, qui déterminent par onces et scrupules ce qu'on peut manger à chaque repas, etc.; le relâchement coupable des autres, qui parlent pompeusement d'esprit intérieur, de spiritualité chrétienne, qui remplacent l'idée du jeûne par celle de la tempérance, et substituent ce qui est vague, indéterminé, général, à ce qui est fixe, certain, positif et pratique.

On peut consulter sur le jeûne les anciens théologiens: *Comm. ad Sent.*, IV, 15 (Thomas, *Summa*, 2—2, quæst. 147); les casuistes (Liguori, *Theol. moral.*, lib. IV, tract. 6, cap. 3). Ce qu'il y a de mieux parmi les anciens, ce sont les dissertations de Bellarmin (*Controv.*, *III*, *gener.* 3, lib. II, *de Jejun.*), et Natalis Alexander (*H. E. sæcul. II*, *dissert.* IV). Parmi les modernes nous citerons une dissertation *sur la Valeur, l'origine et l'esprit du Jeûne ecclésiastique*, dans la *Gaz. mensuelle de Linz*, ann. 2, t. I, p. 178; 2e éd., Linz, 1810 (çà et là superficielle, suivant l'esprit du temps), et une dissertation *sur le Jeûne du carême*, dans Räss et Weiss, les *Fêtes de N.-S.*, t. I, p. 331.

Cf. Binterim, *Mémorab. de l'Église cathol.*, t. II, p. 2, où l'on trouve les preuves des données historiques exposées dans cet article.

MATTES.

JEUNE DES JUIFS. Ce fut de bonne heure la coutume chez les Juifs, dans les grandes calamités, que le peuple s'assemblât et célébrât un ou plusieurs jours de jeûne (1). Nous trouvons une description vivante d'un jour de jeûne et de pénitence générale dans le prophète Joël (2) et dans le Ier livre des Machabées (3). On comprend que ces jours de jeûne et de pénitence devaient être déterminés par l'autorité ecclésiastique. Dans le second temple c'était le sanhédrin (4) qui promulguait les ordonnances. C'est à un jeûne de ce genre que fait sans aucun doute allusion le prophète Isaïe (5). Ces jeûnes dépendant de cas qu'on ne pouvait prévoir, il n'y avait, d'après la loi mosaïque, chez les Juifs, qu'un jour de jeûne, celui du dixième jour du septième mois (6). Le jeûne est appelé l'*affliction de l'âme*, עִנָּה נֶפֶשׁ, d'où plus tard le תַּעֲנִית. L'expression ordinaire pour le jeûne corporel était צוֹם.

Le jeûne ne consistait pas simple-

(1) Cf. les cris du peuple vers Dieu dans le *Livre des Juges*.

(2) 1, 14; 2, 12, 15.

(3) 3, 46 sq.

(4) *Mischna*, *Taanith*, c. 1, § 5 sq.

(5) C. 58, spéc. v. 3.

(6) *Lévitique*, 16, 29 sq.; 23, 27 sq.

ment à s'abstenir de tels ou tels mets, pendant un temps donné, mais à s'abstenir absolument de manger et de boire, de s'oindre, de se baigner, et à éviter tout commerce conjugal (1). Plus tard plusieurs autres jours de jeûne furent introduits en souvenir de grands malheurs survenus à la nation. Le prophète Zacharie fait allusion aux jeûnes suivants : 1° du quatrième mois (17 thammuz), souvenir de la prise de Jérusalem (2); 2° du cinquième mois (9 ab), souvenir de la ruine du temple (3); 3° du septième mois (4 tischri), souvenir du meurtre de Godolias (4); 4° du dixième mois (12 tébet), souvenir du commencement du siége de Jérusalem (5). Plusieurs de ces jours de jeûne ne s'observèrent que pendant quelque temps, par exemple, celui qui avait été fixé au mois de tébet pour déplorer l'apparition de la version grecque de la Bible. Les Israélites pieux observaient chaque semaine deux jours de jeûne, le lundi et le jeudi (6), et cette pratique de mortification inspirait un grand orgueil aux pharisiens (7). L'Évangile, comparé aux traités Ioma et Taanith de la Mischna, prouve suffisamment combien, depuis la naissance du pharisaïsme, les Juifs attachaient de prix au jeûne, mais aussi combien cette pratique avait dégénéré et pris un caractère de formalisme extérieur et d'orgueilleuse hypocrisie.

L'observance des Juifs modernes se rattache intimement aux principes du pharisaïsme. Le nombre des jours de jeûne est d'autant plus grand qu'ils font la mémoire, non-seulement des calamités de leur ancienne histoire, mais encore des malheurs qui les ont frappés dans des temps plus récents. Ainsi, par exemple, le calendrier des Juifs allemands porte, au 29 adar, un « jeûne de Vinz, » תענית ווינץ, introduit en souvenir du danger que coururent les Juifs de Francfort à la suite d'un soulèvement dirigé par le Juif Hans Vinz, en 1626 (1). Les Juifs observent aussi des jeûnes volontaires, suivant leur dévotion et leurs besoins religieux, comme dans l'antiquité. Les exemples de ces jeûnes volontaires se trouvent fréquemment dans la Bible; ainsi : Exode, 24, 18; cf. 34, 28; I Rois, 1, 7; 20, 34; II Rois, 2, 12; 31, 13; III Rois, 21, 27; Esdr., 10, 6 sq.; Néh., 1, 4; II Rois, 12, 16; Tob., 3, 12; Esth., 4, 16; Judith, 8, 6.

HANEBERG.

JEUNE DES MAHOMÉTANS. *Voyez* RAMADAN.

JEUNE DES QUATRE-TEMPS (*angariæ*). Ce jeûne de l'Église catholique revient quatre fois par an, d'où lui vient son nom, *jejunium quatuor temporum*, ou simplement les Quatre-Temps, *Quatuor Tempora*. Ce sont, chaque fois, trois jours, savoir : le mercredi, le vendredi et le samedi d'une semaine. Les semaines durant lesquelles s'observait ce jeûne ne furent pendant longtemps pas nettement arrêtées. Léon le Grand se contente de nommer un jeûne du printemps durant le carême, un jeûne de l'été vers la Pentecôte, un jeûne de l'automne en septembre, et un jeûne de l'hiver en décembre (2). S. Boniface dit simplement que ce jeûne s'observe en mars, juin, septembre et décembre (3).

Le concile de Séligenstadt, en 1022, en prit occasion pour l'appeler un jeûne

(1) *Mischna*, *Joma*, c. 8, § 1.
(2) *Zach.*, 8, 19.
(3) *Ibid.*, 7, 3.
(4) *Ibid.*, 8, 19.
(5) *Ibid.*, 8, 19.
(6) *Mischna*, *Taanith*, 2, 9.
(7) *Luc*, 18, 12.

(1) *Voir* J.-J. Schudt, *Mémorab. judaïques*, t. III, p. 9.
(2) Serm. 8, *de Jejun.*, 10 *mens.*
(3) *Stat.*, c. 30.

incertain, *jejunium incertum* (1). Aujourd'hui on suit la règle :

Post Luciam, Cineres, post sanctum Pneuma [Crucemque,
Tempora dat quatuor feria quarta sequens.

Ainsi le jeûne des Quatre-Temps est fixé au mercredi après sainte Lucie, 13 décembre; au mercredi des Cendres, au mercredi après la Pentecôte, et au mercredi après la fête de l'Exaltation de la sainte Croix, 14 septembre.

A Rome ce jeûne existait déjà au temps de S. Augustin (2). Le Pape Léon le Grand le fait remonter à une tradition apostolique (3). Il fut peu à peu adopté dans le reste de l'Occident. C'est ainsi, du moins d'après le dire d'Egbert d'York, que S. Augustin, envoyé en mission par le Pape Grégoire le Grand, l'introduisit en Angleterre (4), Boniface (5), Charlemagne (6) et le synode de Mayence de 813 (7), dans l'empire frank.

Le but de ce jeûne est de faire observer un temps de pénitence au retour de chaque saison; c'est ce que dit expressément Léon le Grand (8) : « Ce jeûne a été prescrit aux quatre saisons, afin qu'avec son retour périodique nous nous souvenions que nous avons incessamment besoin de nous purifier, et que, durant notre vie terrestre, nous devons toujours nous appliquer à effacer par le jeûne et l'aumône les péchés que nous font commettre la faiblesse de la chair et nos penchants vicieux. » Le Chrétien, en célébrant trois jours de pénitence à chaque saison, remercie en même temps Dieu des bienfaits dont il a été l'objet pendant le trimestre écoulé. C'est ce qu'indique aussi Léon le Grand dans un de ses sermons (1). Enfin, en troisième lieu, l'Église, dans cette occasion, recommande aux prières des fidèles les ecclésiastiques qui, d'après une très-ancienne prescription de l'Église (2), ne sont, en règle générale, ordonnés que le samedi des Quatre-Temps. La communauté d'Antioche priait et jeûnait lorsque Paul et Barnabé furent ordonnés (3).

Le Pape Léon (4) dit, quant à la manière d'observer le jeûne : « Le mercredi et le vendredi, jeûnons; le samedi, veillons avec le bienheureux Pierre. » Dans l'*Ordo Roman. vulgatus* il est dit : « Le mercredi et le vendredi, on tient les assemblées ordinaires; le samedi on fait les saintes vigiles. » Le synode de Mayence, de 813 (5), dit : « Le mercredi, le vendredi et le samedi, tous les fidèles doivent se réunir à la grand'messe, vers la neuvième heure, en chantant les litanies, *cum litaniis* » (probablement processionnellement). Dans les temps plus modernes on se contente de jeûner pendant ces trois jours; de plus, la messe, conforme aux antiques formules, est beaucoup plus longue que de coutume, surtout le samedi, à cause de la vigile.

Les fidèles ne vont pas plus à l'église aux Quatre-Temps que les autres jours ouvrables. Le concours est toutefois plus nombreux là où on célèbre des anniversaires de confréries ou de jurandes. A Milan, un synode de 1576 (6) rendit, à cette occasion, l'ordonnance suivante : « On se réunira aux Quatre-Temps en grand nombre dans les églises pour prier et chanter les litanies; le samedi soir on dira en commun la prière paroissiale. »

F.-X. Schmid.

(1) C. 2.
(2) Ep. 36, al. 86, *ad Casul.*
(3) Serm. 8, *de Jejun.*, *mens.* 7.
(4) *Dial. resp.* 16.
(5) *Stat.*, c. 30.
(6) *Capit.*, ann. 769, c. 11.
(7) C. 34.
(8) Serm. 9, *de Jejun.*, 7 *mens.*

(1) Serm. 2, *de Jejun.*, 10 *mens.*
(2) Gélas., ep. 5, *ad Epp. Lucan.*, c. 11
(3) *Act. des Apôtres*, 13, 23.
(4) Serm. 7, *de Jejun.*, 7 *mens.*
(5) C. 34.
(6) P. I, c. 6.

JEUNE, MANDEMENT DE CARÊME. On nomme ainsi l'ordonnance par laquelle chaque année l'évêque, au commencement du carême, fait connaître aux fidèles de son diocèse ce qui est relatif à la loi ecclésiastique du jeûne. Ce mandement est lu publiquement en chaire et affiché aux portes des églises, en même temps que les adoucissements que l'évêque apporte à la loi de l'abstinence, en vertu des pouvoirs quinquennaux, et eu égard aux circonstances de lieux et de temps.

En France les mandements des évêques et les ordonnances qu'ils renferment ne sont soumis à aucune formalité ni restriction pour leur publication et leur exécution; celle-ci est tout à fait du for intérieur, et l'autorité civile n'intervient en aucune façon, soit pour l'autoriser, soit pour y tenir la main. Il en est autrement en Allemagne, où les législations modernes exigent, en général, pour les ordonnances de carême, le consentement du gouvernement. Ainsi :

En Autriche les ordonnances épiscopales sont soumises au visa de l'autorité, qui en approuve l'impression et la publication (1).

En Bavière l'ordonnance de carême est non-seulement soumise au visa pour être imprimée, mais elle doit expressément énoncer que la publication en est faite avec le consentement du gouvernement (2).

Dans la province ecclésiastique du Haut-Rhin, un édit du 30 janvier 1830 (3), rendu en commun par les divers gouvernements de la province, ne permet aux archevêques et évêques « de publier des ordonnances et des circulaires, qui doivent être obligatoires pour les fidèles de leurs diocèses, qu'en énonçant formellement qu'elles ont obtenu l'assentiment du gouvernement (*placet*). » Il est clair que, par cette déclaration publique de l'agrément de l'État, celui-ci sanctionne la teneur de l'ordonnance, dont les dispositions, en ce qui concerne les relations extérieures et publiques, doivent dès lors être maintenues par la police. Aussi, en Autriche, les aubergistes, les maîtres d'hôtel, les traiteurs et cabaretiers sont responsables de l'observation de la loi du jeûne dans leurs établissements (1). En Bavière, jusqu'en 1806, il était défendu, sous peine d'amende et d'autres mesures de police, aux aubergistes et traiteurs de servir de la viande les jours de jeûne (2). Aujourd'hui, sauf dans les États héréditaires de l'Autriche, ces ordonnances sont tombées en désuétude partout, et particulièrement en Bavière (3), et l'observation de l'ordonnance de carême n'est plus qu'une affaire de conscience. Dès lors le visa du gouvernement pour les mandements des évêques ne peut plus être justifié que comme une mesure préventive de la police, qui cherche à s'assurer par là qu'il n'y a dans ces ordonnances rien de menaçant pour la paix publique et la tranquillité des diverses confessions. Mais rien ne saurait plus justifier en droit la prétention de ces gouvernements à faire énoncer en tête de ces ordonnances épiscopales l'autorisation de les publier, attendu que ces ordonnances n'ont plus qu'un caractère purement ecclésiastique, que ce sont des dispositions disciplinaires que l'État ne protége et ne garantit plus en aucune façon. Le §4 de l'édit du 30 janvier 1830, publié en commun par les gouverne-

(1) Comte de Barth-Barthenheim, *Affaires ecclés. d'Autriche*, p. 520, § 964.

(2) *Docum. const. de la Bavière, Suppl.*, II, § 58.

(3) § 4.

(1) *Circul. du gouv. autr. pour Vienne*, du 1er mai 1828.

(2) *Ordonn. de l'élect. de Bav.*, du 31 janvier 1736 et du 8 février 1796.

(3) *Rescr. général* du 11 juillet 1806.

ments de Bade, de Wurtemberg, de la Hesse électorale, de Hesse-Darmstadt, de Nassau, etc., ne peut plus évidemment comprendre, parmi les ordonnances des évêques obligatoires pour leur clergé et pour les fidèles de leurs diocèses, que celles qui toucheraient aux relations civiles du clergé et des communes, et non celles qui ne rappellent que des devoirs de conscience. Il n'y a donc que le second alinéa du paragraphe cité qui puisse s'appliquer aux mandements de carême, paragraphe en vertu duquel « les ordonnances ecclésiastiques et les édits publiés, qui ne concernent que des affaires purement ecclésiastiques, doivent être soumis aux autorités de l'État avant d'être publiés, » et les évêques n'ont plus à faire connaître expressément que leurs ordonnances ont obtenu le *placet* du gouvernement. En Bavière, le gouvernement, en exigeant que son autorisation soit formellement exprimée dans les mandements de carême, est en contradiction avec le concordat, qui fait partie de la constitution, et qui donne aux archevêques et évêques du pays la liberté de publier les ordonnances purement ecclésiastiques (1).

Si l'émancipation de l'Église, dont, dans ces derniers temps, il a été tant et si sérieusement question en Allemagne, devient une vérité, c'en doit être fait du *placet* usurpé jusqu'à ce jour par le gouvernement dans les affaires ecclésiastiques qui ne concernent que la foi, le culte et la discipline.

PERMANEDER.

(1) *Concord. Bav.*, art. XII, tit. *c.*

JEUX DE HASARD. Les ecclésiastiques ont, en vertu de leur haute mission, à côté de certains priviléges, de stricts devoirs d'état. Parmi ceux-ci se trouve l'obligation pour eux non-seulement d'éviter les occupations et les habitudes qui sont blâmables en elles-mêmes, et qui ne conviennent pas même aux laïques, mais encore de s'éloigner de tout ce qui pourrait facilement devenir une passion dangereuse. A cette catégorie appartiennent les jeux de hasard, les dés, etc., etc. (1). Un ecclésiastique qui a le sentiment de sa mission et de sa dignité renonce aussi à d'autres jeux, surtout s'ils entraînent de grandes pertes d'argent ou de temps, ou du *moins* il ne se les permet qu'avec une extrême réserve.

JÉZABEL (אִיזֶבֶל ; LXX, Ἰεζαβέλ), fille d'Ethbaal, roi de Sidon, et femme d'Achab, roi d'Israël, fut la principale protectrice du culte phénicien de Baal et d'Astarté, d'abord dans *le royaume* d'Israël (2), puis dans celui de Juda, par sa fille Athalie, femme de Joram, roi de Juda (3). Athalie n'échappa point au sort qu'elle méritait. Jézabel comme sa fille, et plus vite qu'elle, *fut frappée* lorsque Jéhu, envoyé de Dieu, extermina toute la famille d'Achab pour venger le sang des Prophètes et des serviteurs de Dieu (4). En arrivant à Jesrahel, il fit précipiter dans la rue Jézabel, qui avait apparu parée et fardée aux fenêtres de son palais. Le sang de Jézabel rejaillit contre *la* muraille et les chevaux de Jéhu, qui fit passer son char sur le cadavre de la reine. Plus tard on chercha son corps pour l'ensevelir, mais on ne trouva que le crâne, les pieds et l'extrémité des mains : les chiens avaient dévoré le reste (5), suivant la prophétie d'Élie (6):

JOAB (יוֹאָב, de יְהוָֹה—יוֹ et אָב (père); LXX, Ἰωάβ), fils de Sarvia, fille d'Isaï (Vulg., Jessé) (7), et frère d'Abisaï et

(1) C. 1, dist. XXXV, c. 15, X, *de Vita et honest. Cleric.* (3, 1).
(2) *Voy.* ACHAB.
(3) *Voy.* ATHALIE.
(4) IV *Rois*, 9, 6-10.
(5) *Ibid.*, 9, 33-35.
(6) III *Rois*, 31, 23. IV *Rois*, 9, 36 sq.
(7) I *Paral.*, 2, 16.

d'Asaël (1), par conséquent neveu par sa mère de David.

Lorsque David fut élu roi, Joab devint un de ses plus habiles et de ses plus braves capitaines, et lui rendit de grands services en cette qualité. Dès le commencement de son règne, Abner, ancien général de Saül, dont il cherchait à élever le fils Isboseth au trône d'Israël, ayant déclaré la guerre à David et à ses partisans, fut attaqué et complétement défait par Joab. Mais celui-ci perdit son frère Asaël, qu'Abner tua de sa main (2). Aussi Abner, étant venu plus tard à Hébron pour offrir ses services à David, fut, à l'insu de David, traîtreusement assassiné par Joab, et David ne put punir ce dernier, parce que les fils de Sarvia étaient plus puissants que lui (3).

Bientôt après Joab se distingua de nouveau par un trait de bravoure, en montant le premier à l'assaut de Jérusalem, défendue par les Jébuséens (4). Joab dirigea seul la guerre contre les Ammonites, qui avaient maltraité les députés de David; il les battit, aussi bien que les Syriens, qui étaient venus à leur secours; l'année suivante il poussa si heureusement le siége de leur capitale que David n'eut aucune peine à la conquérir (5).

Absalon (6) ayant pris la fuite après le meurtre d'Ammon, et s'étant réfugié auprès de Thalmar, roi de Gessur, où il demeura trois ans, Joab obtint son rappel (7), et quelque temps après l'autorisation pour lui de reparaître devant son père (8). Mais, Absalon s'étant révolté contre son père, Joab devint son ennemi et resta fidèle à David. Ce fut lui qui, malgré la défense du roi, tua Absalon, qui avait pris la fuite après la bataille de Mahanaïm et était resté suspendu par les cheveux aux branches d'un chêne (1); il fit aussi des reproches à David de pleurer son fils rebelle (2). David, irrité, résolut de profiter de la première occasion qui se présenterait pour se débarrasser de Joab, et il nomma à sa place Amasias général en chef de son armée (3). Joab, blessé de cette défaveur, tua traîtreusement Amasias, et se rangea, pendant les derniers jours de David, parmi les partisans d'Adonaï, prétendant au trône (4); aussi, dès le commencement du règne de Salomon, et conformément aux recommandations de David (5), il expia par sa mort sa tentative de rébellion. On pourrait conclure des textes, II Rois, 19, 13, III Rois, 2, 5, que David lui-même l'aurait puni de sa main sans la grande considération dont il jouissait dans l'armée. C'est à tort qu'on a voulu voir une contradiction entre la donnée de I Paral., 2, 6, et II Rois, 2, 13; cette contradiction ne pourrait exister que si, dans le premier passage, les mots לראשׁ et שַׂר désignaient la même fonction que celle que Joab remplissait déjà, d'après II Rois, 2, 13. Non-seulement on ne peut soutenir cette opinion, mais la nature même des choses oblige d'admettre, au contraire, que la position de Joab, après que David eut étendu son autorité sur tout Israël, devint tout autre et bien plus importante dans l'armée, composée des forces réunies de tout Israël, qu'elle ne l'avait été jusqu'alors.

WELTE

(1) II *Rois*, 2, 18. I *Paral.*, 2, 16.
(2) II *Rois*, 2, 12 sq.
(3) *Ibid.*, 3, 22-39.
(4) I *Paral.*, 11, 6.
(5) II *Rois*, c. 10-12.
(6) *Voy.* ABSALON.
(7) II *Rois*, 14, 1 sq.
(8) *Ibid.*, 14, 28-33.

(1) II *Rois*, 18, 6-15.
(2) *Ibid.*, 19, 5-7.
(3) *Ibid.*, 19, 13.
(4) III *Rois*, 1, 7, 19, 41; 2, 22.
(5) *Ibid.*, 2, 5.

JOACHAZ (יְהוֹאָחָז; LXX, Ἰωάχαζ).

I. Roi d'Israël, fils et successeur de Jéhu. Le royaume d'Israël fut accablé et affaibli sous son règne par les Syriens, que commandaient Hasaël et son fils Benadab, et la prophétie d'Élisée s'accomplit (1). Toutefois, Joachaz, ayant invoqué le secours du Seigneur, l'obtint; mais sa conversion n'avait pas été franche, car il entraîna son peuple dans les voies de Jéroboam Ier, et établit le culte d'Astarté à Samarie. Aussi Israël ne parvint plus, sous son sceptre, à son ancienne puissance, et il ne resta à Joachaz de ses formidables troupes qu'une faible portion, « le roi de Syrie les ayant taillées en pièces et les ayant réduites comme la poudre de l'aire où l'on bat le grain (2). » D'après le livre IV des Rois, 13, 1, son règne dura dix-sept ans; d'après le même livre, 13, 10, il ne dura que quatorze ans, puisque dès la trente-septième année du règne de Joas, roi de Juda, dans la vingt-troisième année duquel il était monté sur le trône (3), son fils lui succéda. Le chiffre 23 (4) est par conséquent une erreur, et doit être remplacé par 21; car le roi de Juda, Joas, étant monté sur le trône dans la septième année de Jéhu, ce dernier ayant régné vingt-huit ans, Joas ne put régner en même temps que lui que pendant vingt et un ans.

II. Roi de Juda, le plus jeune fils et le successeur de Josias (5). Josias étant tombé devant Pharaon Néchao, à Mageddo, Joachas fut élu à sa place par le peuple; mais il ne régna pas suivant l'esprit de Dieu (ἀσεβὴς καὶ μιαρὸς τὸν τρόπον) (6), et au bout de trois mois il fut jeté dans les fers à Rébla, où l'avait fait venir Néchao. Emmené en Égypte,

(1) IV *Rois*, 8, 12.
(2) *Ibid.*, 13, 1-9.
(3) 13, 1.
(4) *Ibid.*
(5) IV *Rois*, 23, 30-34.
(6) Josèphe, *Antiq.*, X, 5, 2.

il y mourut (1); Néchao éleva à sa place son frère aîné Éliacim, dont il changea le nom en celui de Joakim (2).

III. Autre nom du roi de Juda Ochosias (3).

JOACHIM (S.), époux de sainte Anne et père de la sainte Vierge. L'Écriture sainte ne parle pas de lui. Dans le *Prot-Evangelium Jacobi* Joachim paraît déjà comme père de Marie, et les circonstances extraordinaires de sa naissance y sont racontées en détail. Cet évangile est, il est vrai, apocryphe (4); mais il remonte aux temps les plus anciens de l'Église, il était déjà connu d'Origène, de Pierre d'Alexandrie, de Grégoire de Nysse, d'Épiphane, etc. (5), et tout ce que les Pères de l'Église rapportent de Joachim se fonde, quant aux points principaux, sur cet écrit apocryphe, et avec raison; car, dit D. Calmet (6), les auteurs gnostiques de cet évangile n'avaient à se promettre aucun avantage en racontant des fictions sur ce personnage, tandis qu'ils pouvaient donner quelque autorité à leur œuvre et la faire plus facilement admettre en laissant intactes les données historiques connues et en y rattachant simplement leurs fables.

Suivant ces données, Joachim était un Israélite d'une probité et d'une piété reconnues, qui visitait régulièrement le sanctuaire, offrait les sacrifices légaux, mais qui n'avait pas d'enfant, et qui souffrit avec sa femme mainte humiliation à cette occasion. Cependant Dieu entendit leurs prières, et, malgré leur grand âge, un ange leur annonça la naissance d'un enfant, qui devint la très-sainte Vierge.

(1) IV *Rois*, 23, 34.
(2) *Voy.* JOAKIM.
(3) *Voy.* OCHOSIAS, n° 2.
(4) *Voy.* APOCRYPHE (littérature).
(5) Cf. *Fabricii Codex apocryph. Nov. Test.*, I, 43. Calmet, *Dictionn. s. v. Joachim.* Thilo, *Cod. apocryph. Nov. Test.*, p. 44 sq.
(6) L. c.

On célébra de bonne heure en Orient une fête en l'honneur de S. Joachim ; en Occident on n'en trouve pas encore de trace au temps de S. Bernard. Un martyrologe de 1491 indique bien une fête de S. Joachim au 9 décembre, mais toutefois on en attribue l'introduction au Pape Jules II, qui la fixa au 20 mars. Pie V l'effaça du Bréviaire romain ; Grégoire XV l'y rétablit en 1620.

WELTE.

JOACHIM, *abbé de Fleure*, en Calabre, naquit vers 1130 (d'autres disent vers 1145) à Cosenza, en Calabre, étudia jusqu'à l'âge de 14 ans la grammaire, entra pendant quelque temps au service de la cour à Cosenza, se sentit peu de goût pour le monde, quitta la cour, fit un pèlerinage en Terre-Sainte, dont il visita non-seulement les localités les plus célèbres, mais les moines et les solitaires, et fit le carême sur le mont Thabor. A son retour il se retira dans le couvent des Cisterciens de Corrazo, non loin de Cosenza, et il y parvint à la dignité d'abbé. Comme ses fonctions et la règle du couvent l'empêchaient de se livrer tout entier à l'étude, et qu'il se sentait appelé à commenter les saintes Écritures, il demanda, en 1183, au Pape Lucius III, la permission de ne s'occuper que de cette matière, et plus tard les Papes Urbain III et Clément III l'encouragèrent vivement dans ce travail; Clément III lui permit même, pour lui donner plus de temps, de renoncer à sa dignité abbatiale.

Joachim s'étant retiré dans la solitude de Fleure s'y occupa de la rédaction de plusieurs écrits, en même temps qu'un certain nombre de disciples se réunirent autour de lui, et finirent par former, en 1189, un couvent dont Joachim devint le premier abbé. Deux autres couvents affiliés en naquirent (1196). Joachim leur donna des constitutions spéciales, qu'il fit approuver par le Pape Célestin III, et il devint ainsi le fondateur des moines de la *congrégation de Fleure* (1). Joachim mourut le 30 mars 1202. La sainteté de sa vie est tout à fait hors de doute. On le vénérait comme un prophète, et il était en grand crédit auprès du peuple, des Papes, des princes, et notamment de l'empereur Henri VI. Ses écrits dénotaient une vive intelligence, un esprit très-intérieur, un sentiment profond de compassion pour les maux de l'Église, un zèle intrépide contre la corruption qui avait envahi le clergé et contre la tyrannie dont les princes accablaient l'Église.

Malgré tout cela le nom de Joachim fut décrié dès son vivant, et surtout après sa mort. D'un côté la fondation de sa congrégation excita le mécontentement des Cisterciens, auxquels il avait appartenu d'abord; d'un autre côté l'opposition fut provoquée par ses écrits et ses prophéties, que ses ennemis accusèrent d'hérésie et de fanatisme (2). Ce qui donna lieu particulièrement à ces accusations, ce furent: 1° les plaintes nombreuses et vives, parfois partiales et exagérées, qu'il élevait dans ses écrits contre tous les rangs du clergé, contre les Papes, les cardinaux, les évêques, auxquels il prédisait de sévères châtiments; 2° ses opinions, qui frisaient le faux mysticisme, et suivant lesquelles il partageait l'histoire de la Révélation en trois âges, celui du Père (l'Ancien Testament), celui du Fils (le Nouveau Testament), et celui de l'Esprit, dans lequel le feu de l'amour divin, la claire vision des vérités éternelles et un monachisme contemplatif constitueraient sur la terre une sorte d'état de gloire anticipé. On comprend que ces idées pouvaient être mal interprétées, qu'il était facile d'en abuser, et c'est ce que firent en effet bientôt les Fraticelles (3) et

(1) *Voy.* FLEURE, t. IX, p. 8.
(2) *Voy.* BONAVENTURE, CHILIASME.
(3) *Voy.* FRATICELLES.

d'autres hérétiques de ce genre, qui en appelaient au nom et à l'autorité de Joachim pour annoncer la ruine de la hiérarchie romaine et l'avénement prochain d'une Église et d'une religion nouvelles, purement spirituelles, tandis que Joachim n'avait jamais attaqué l'institution même de la Papauté ni la hiérarchie catholique, n'avait jamais prédit la chute de l'Église romaine, et avait seulement annoncé la venue d'un âge d'or, aussi court que splendide, dès que l'Église serait purifiée par les justes châtiments du ciel. Ce qui nuisit encore à l'autorité de Joachim, ce fut la condamnation d'un traité sur la Trinité portant son nom et dirigé contre Pierre Lombard, au concile de Latran de 1215, quoique ce concile et plus tard Honorius III reconnurent ses sentiments orthodoxes, en déclarant qu'il avait soumis tous ses écrits au jugement du Saint-Siége, et quoique Joachim eût parlé dans son Psautier d'une manière sublime et parfaitement catholique de la sainte Trinité. Enfin les nombreux livres, les fréquentes prophéties faussement attribués à Joachim, contribuèrent aussi à ébranler l'autorité de son nom.

Il passait pour prophète, et, en effet, ses écrits authentiques renferment plusieurs prédictions d'événements qui se réalisèrent, par exemple la prédiction de la naissance de deux nouveaux Ordres dans l'Église. En outre il communiquait de vive voix ses prévisions sur l'avenir, et c'est ainsi que bientôt toutes sortes de prédictions inventées sous son nom furent mises en circulation et qu'on lui attribua des écrits fanatiques et hérétiques qu'il n'avait jamais vus, qu'on lui imputa l'*Introductorium in Evangelium æternum* (c'est-à-dire aux écrits de Joachim), dont l'auteur était le Franciscain hérétique Gérard. Il en fut de même d'un *Vaticinium* sur les Papes, depuis Nicolas III jusqu'à Innocent VIII.

Les écrits authentiques de Joachim sont ses *Commentaires* sur l'Apocalypse, la *Concordantia Vet. et N. Testamenti*, le *Psalterium decem chordarum*, les *Commentaires* sur Isaïe et Jérémie (cependant ces commentaires portent des traces de mélange), des *Lettres*, etc., etc.

Cf. Bolland. *ad* 29 *maji*, *in Vita B. Joachimi*, *abbatis*; Pagius, *in Crit. Baronii*, t. IV, ad ann. 1186, 1188, 1190, 1194; Fleury, *Hist. ecclés.*, aux ann. 1190 et 1201; Alex. Nat., *Hist. Eccles. sæc. XIII*, c. 8, *art.* 3 et 4, *dissert.* II; Engelhardt, *Dissert. sur l'hist. de l'Église*, Erlangen, 1832; Néander, *Hist. univ. de la Religion chrétienne*, V. SCHRÖDL.

JOACHIN (יְהוֹיָכִין יוֹיָכִין; LXX, Ἰωαχείν, ou JÉCHONIA, כָּנְיָה, ou יְכָנְיָהוּ, Jérém., 22, 24, 28, 37; LXX, Ἰεχονίας), roi de Juda, fils et successeur de Joakim, ne valut pas mieux que son père (1). Il commença à régner à l'âge de 18 ans, car c'est par une faute de copiste que le livre II des Paralipomènes, 36, 9, dit à l'âge de 8 ans, et il ne resta sur le trône que 3 mois et 10 jours (2); le IVe livre des Rois, 24, 8, dit 3 mois seulement. Déjà son père, tributaire des Chaldéens, mais infidèle à ses promesses, avait excité contre lui la colère de Nabuchodonosor (Nebucadnezar). Au commencement du règne de Joachin une puissante armée chaldéenne s'avança contre Juda et contre Jérusalem et assiégea cette ville. Pendant le siége Nabuchodonosor parut lui-même. Joachin fut obligé de se rendre à discrétion (3), et fut emmené, avec un grand nombre de Juifs de la meilleure condition, parmi lesquels se trou-

(1) IV *Rois*, 24, 9.
(2) II *Paral.*, 36, 9.
(3) IV *Rois*, 24, 12.

vait Ézéchiel (1), captif à Babylone (2), où l'on transporta aussi les trésors du sanctuaire et ceux de la maison royale (3). Nabuchodonosor mit à la place de Joachin son oncle Mathanias, qu'il nomma Sédécias (Zidkia) (4).

Joachin resta captif pendant tout le règne de Nabuchodonosor. Il ne fût affranchi que par le successeur du roi de Babylone, Évil-Mérodach, qui le traita avec amitié et le fit manger à sa table tant qu'il vécut (5). Tandis que l'Écriture dit que Joachin fit le mal devant le Seigneur (6), Josèphe rapporte qu'il était d'un naturel juste et bon, *φύσει χρηστὸς καὶ δίκαιος* (7), et des auteurs modernes, qui adoptent ce jugement de l'historien juif (8), en appellent au témoignage de Jérémie, 22, 24, 28 (9). Mais la comparaison de Joachin avec un anneau, faite par Jérémie, n'est qu'une hypothèse et ne prouve rien en faveur du caractère de ce prince. Quand il demande si Joachin n'est qu'un pot cassé et un vaisseau méprisable (10), ce qui suppose une réponse négative, le Prophète parle au nom du parti des infidèles, qui s'opposent au Prophète et méditent sa perte. Un éloge de ce parti n'est que la confirmation du jugement sévère cité plus haut.

WELTE.

(1) *Ézéch.*, 1, 1, 2.
(2) IV *Rois*, 24, 15. Cf. *Jérém.*, 22, 24; 28, 4.
(3) IV *Rois*, 24, 10-16.
(4) *Ibid.*, 24, 17.
(5) *Ibid.*, 24, 27-30.
(6) *Ibid.*, 24, 9. II *Paral.*, 36, 9.
(7) *Antiq.*, X, 7, 1.
(8) Cf. Keil, *Comm. sur le Livre des Rois*, p. 692.
(9) « Je jure par moi-même, dit le Seigneur, que, quand Jéchonias, fils de Joakim, roi de Juda, serait comme un anneau dans ma main droite, je ne laisserais pas de l'arracher de mon doigt.
« Ce prince (Jéchonias) n'est-il donc plus que comme un pot de terre qui est cassé ?... Pourquoi a-t-il été rejeté, lui et sa race, et envoyé dans un pays qui lui était inconnu ? »
(10) *Jérém.*, 22, 28.

JOAKIM (יְהוֹיָקִים; LXX, Ἰωακείμ; Vulg., *Joakim*), fils aîné du roi de Juda Josias et successeur de son plus jeune frère Joachas, portait originairement le nom d'Éliacim (אֶלְיָקִים); lorsque Pharaon Néchao l'éleva sur le trône en place de Joachas, qui avait été élu par le peuple, il changea son nom en celui de Joakim (1). Dès le commencement de son règne, ayant de grosses sommes à payer à Néchao, il accabla le peuple de lourds impôts (2). Peu de temps après, dans la 4ᵉ année de son règne (3), Nabuchodonosor, ayant battu Néchao près de Carchémise, s'avança jusque vers Jérusalem, assiégea et prit la ville, pilla en partie le temple (4) et rendit Juda tributaire des Chaldéens. Joakim demeura dans cette situation pendant trois ans; mais au bout de ce temps il refusa le tribut et voulut secouer le joug de Nabuchodonosor. Celui-ci ne fut probablement pas en mesure d'abord de le punir de son infidélité; car il est dit que « le Seigneur envoya des troupes de Chaldée, de Syrie, de Moab et des enfants d'Ammon contre Juda, pour l'exterminer (5). » Nabuchodonosor n'employa donc contre Joakim que les forces qui étaient à sa disposition dans le voisinage de la Judée On ne connaît pas le résultat de cette invasion; on sait seulement que Jérusalem ne fut pas conquise, puisqu'après la mort de Joakim son fils Joachin monta sans obstacle sur le trône (6). Cependant Nabuchodonosor avait préparé le châtiment des Juifs parjures. Une armée chaldéenne marcha sur Jérusalem, l'assiégea, et peu de temps après la mort de Joakim, dans les premiers

(1) IV *Rois*, 23, 34.
(2) *Ibid.*, 23, 35.
(3) *Jérém.*, 46, 2.
(4) *Daniel*, 1, 1.
(5) IV *Rois*, 24, 2.
(6) *Ibid.*, 24, 6.

jours du règne de son successeur, elle fut obligée de se rendre (1). Il est probable qu'alors se réalisa la prophétie de Jérémie, qui avait prédit que Joakim serait enseveli comme un âne, jeté devant les portes de Jérusalem (2), exposé à la chaleur du jour et au froid de la nuit (3), c'est-à-dire que les Chaldéens, pour se venger de ce roi que sa rébellion leur avait rendu odieux, arrachèrent son corps de la sépulture où il avait été porté, suivant le livre des Rois (4), et le maltraitèrent. Cette violation de la sépulture de Joakim ne serait pas invraisemblable, même de la part de ses sujets. Quant à ce que rapporte le livre II des Paralipomènes, 36, 6, que Joakim fut chargé de chaînes et emmené à Babylone, ce doit être une erreur, et peut-être le sort de Joakim a-t-il été confondu avec celui de Joachin. Cependant certains auteurs croient que Joakim fut, lors de la première soumission de Jérusalem, emmené captif à Babylone par Nabuchodonosor, puis qu'il fut rétabli sur le trône, comme vassal des Chaldéens. Le texte du livre IV des Rois, 24, 1 (5), est contraire à cette supposition.

Joakim fut un des rois les plus pervers de Juda. Tandis qu'il accablait ses sujets d'impôts intolérables pour satisfaire aux exigences des Égyptiens, plus tard à celles des Chaldéens, il bâtissait des palais somptueux, élevait de coûteuses fortifications, obligeait le peuple à de dures corvées, cherchait à s'enrichir par des exactions et des extorsions, n'attachait ses yeux et son cœur qu'à gagner de l'argent, qu'à verser le sang innocent, qu'à opprimer le peuple par la violence (1). Du reste, on comprend qu'il s'inquiétait peu de Dieu et de sa loi, et qu'il protégeait de toutes manières le culte des idoles. D'après Ézéchiel (2), il introduisit à côté des dieux syriens et persans les dieux de l'Égypte, sans doute pour plaire à Néchao, qui l'avait placé sur le trône (3). La voix de la vérité et de la justice lui était odieuse, et celui qui la lui faisait entendre courait risque de la vie. Un prophète, nommé Uria, qui avait formulé une menace contre Juda et Jérusalem, se vit obligé de fuir en Égypte, où il fut poursuivi par les sbires du roi, qui le ramenèrent et le mirent à mort, sur les ordres de Joakim (4). Jérémie et Baruch n'eussent point échappé à une fin semblable s'ils n'avaient su se cacher devant la fureur du roi (5).

Le jugement de Josèphe sur Joakim ne paraît donc pas trop dur lorsqu'il dit : « Il fit preuve d'un caractère aussi injuste que pervers; il fut sans piété envers Dieu, sans équité envers les hommes; Ἐτύγχανε δ' ἂν τὴν φύσιν ἄδικος καὶ κακοῦργος, καὶ μήτε πρὸς Θεὸν ὅσιος, μήτε πρὸς ἀνθρώπους ἐπιεικής (6). » Plus tard les Juifs, s'appuyant sur le livre II des Paralip., 36, 8 (7), le jugèrent encore plus sévèrement; car les abominations dont parle ce passage (תּוֹעֲבֹתָיו), Jarchi les interprète par l'inceste (שבא על אמר), et il entend par les abominations qu'on trouva sur lui (הַנִּמְצָא עָלָיו) des tatouages idolâtriques (כתובת קעקע). Dans l'*Auctor. trad. Hebr. in libr. Paralipr.*, ces mots sont expliqués

(1) *Voy.* Joachin.
(2) 22, 19.
(3) 36, 30.
(4) IV *Rois*, 24, 6.
(5) « Nabuchodonosor, roi de Babylone, marcha contre Juda au temps de Joakim, et Joakim lui fut assujetti pendant trois ans; après cela il ne voulut plus lui obéir. »

(1) *Jérém.*, 22, 13-17.
(2) 8, 7-15.
(3) Cf. Ewald, *les Prophètes de l'ancienne alliance*, II, 244.
(4) *Jérém.*, 26, 20-23.
(5) *Ibid.*, 36, 19-26.
(6) *Antiq.*, X, 5, 2.
(7) « Le reste des actions de Joakim et des abominations qu'il commit et qui se trouvèrent en lui... »

plus nettement encore : il est dit qu'on trouva sur la tête de Joakim, après sa mort, des figures imprimées à l'aide d'un caustique, qui démontraient qu'il avait été voué au démon Codonazer.

Cf. Othon Thénius, *les Livres des Rois*, p. 447. WELTE.

JOAS (יוֹאָשׁ ou יְהוֹאָשׁ), LXX, Ἰωάς.

I. Roi de Juda, fils et successeur d'Ochosias. Lorsque son aïeule, Athalie (1), s'empara du pouvoir, il n'était encore qu'un enfant. Il fut secrètement soustrait à la fureur de la reine et caché pendant six ans dans le temple. Au bout de ce temps, Athalie fut tuée à la suite d'une conspiration ourdie contre elle par le grand-prêtre Joïada, et Joas fut élevé sur le trône (2).

Tant que vécut Joïada, auquel il devait la couronne et dont l'influence le dominait, il gouverna conformément à l'esprit de Dieu, protégea le sacerdoce, veilla aux réparations nécessaires du temple, fit faire des vases d'or et d'argent pour le service du sanctuaire, et eut soin que les prescriptions de la loi relatives au culte fussent fidèlement observées (3). Mais après la mort de Joïada il changea complétement, favorisa l'idolâtrie, persécuta les prophètes, et fit même lapider dans le vestibule du temple un fils de ce Joïada auquel il devait sa royauté, parce qu'il le rappelait à l'observation des commandements divins (4). Le châtiment ne se fit pas attendre. Un an plus tard, les Syriens, conduits par Hasaël, après avoir pris Geth, marchèrent sur Jérusalem, en conquirent une partie, comme on peut l'induire du récit des Paralipomènes, tuèrent beaucoup de monde et emportèrent un grand butin. Joas fut obligé de leur livrer tout l'or qui se trouvait dans son palais et dans le trésor du temple (1). Bientôt après il se forma contre lui une conspiration parmi ses propres serviteurs, résolus de venger le sang du fils de Joïada. Il fut assassiné sur son lit, après avoir régné quarante ans (2).

Il eut pour successeur son fils Amasias.

II. Roi d'Israël, fils et successeur du roi Joachaz (3). Au commencement de son règne le royaume d'Israël se trouvait extrêmement affaibli à la suite des incursions faites par les Syriens sous ses prédécesseurs. Le roi de Juda, Amasias, son contemporain, ayant remporté une éclatante victoire sur les Édomites, crut, dans son orgueil, pouvoir en finir enfin avec le royaume d'Israël et déclara la guerre à Joas ; mais il subit un échec notable (4).

Joas n'abolit pas le culte des idoles introduit par Jéroboam Ier. Cependant il fut un des meilleurs rois d'Israël ; il vécut en bonne intelligence avec le prophète Élisée ; du moins il le visita durant sa maladie, et se montra plein de sollicitude pour le prophète, qui, de son côté, l'encouragea vivement à faire la guerre aux Syriens (5).

En effet il y fut aussi heureux que dans la guerre qu'il entreprit contre Amasias, roi de Juda. Il défit trois fois l'armée syrienne, commandée par Bénadab (6), fils d'Hasaël, comme Élisée le lui avait prédit (7), et reprit toutes les villes qui, sous Joachaz, avaient été conquises par les Syriens (8). Il mourut

(1) *Voy.* ATHALIE.
(2) On peut consulter Keil, *Essai apologétique sur les Livres des Paralip.*, p. 361. Herbst, *Introd.*, II, I, p. 215, sur les prétendues contradictions qui se trouvent, au sujet de cette conspiration, dans le IVe *Livre des Rois* et le IIe *Livre des Paralipomènes*.
(3) IV *Rois*, 12, 2-16. II *Paral.*, 24, 2-14.
(4) II *Paral.*, 24, 17-22.

(1) IV *Rois*, 12, 17. II *Paral.*, 24, 23.
(2) IV *Rois*, 12, 20. II *Paral.*, 24, 25.
(3) *Voy.* JOACHAZ, n° 1.
(4) *Voy.* AMASIAS.
(5) IV *Rois*, 13, 14-19.
(6) *Voy.* BÉNADAB.
(7) IV *Rois*, 7, 13, 19.
(8) *Ibid.*, 8, 13, 23.

après un règne de seize ans, et eut pour successeur son fils Jéroboam II.

JOATHAM (יוֹתָם; LXX, Ἰωάθαμ), fils et successeur d'Ozias, fils de Juda. Il fit ce qui était agréable aux yeux de Jéhova, plus encore que son père, notamment en s'abstenant d'intervenir violemment dans l'administration des choses divines, comme l'avait fait Ozias (1). Il contribua à l'embellissement du temple en en construisant la porte supérieure (2), c'est-à-dire en en rehaussant la magnificence (3). Mais il ne parvint pas à détruire les hauts lieux, et le peuple continua à y sacrifier et à y brûler de l'encens (4). Il fortifia la colline d'Ophel, promontoire méridional du mont du temple, bâtit plusieurs villes et divers châteaux sur les montagnes de la Judée et dans les bois (5). Il fit la guerre aux Ammonites, les subjugua et en tira pendant trois ans un tribut considérable (6). Ainsi son règne fut heureux, et le royaume de Juda devint, sous son sceptre, puissant et considéré (7). Cependant, vers la fin de ses jours éclata la guerre syrio-éphraïmitique, qui menaça sérieusement l'existence du royaume de Juda sous Achaz, son successeur; car les dispositions antithéocratiques de ce dernier attirèrent l'intervention des Assyriens dans les affaires de la Judée, et, par suite, la ruine des royaumes de Syrie et d'Israël. On voit que cette guerre éclata dès le temps de Joatham, quoique le moment n'en soit pas exactement indiqué, par les textes IV Rois, 15, 37, et II Par., 27, 7 (8). Si, au livre IV des Rois, 15, 30, il est question d'une vingtième année du règne de Joatham, tandis que les autres données chronologiques ne lui assignent que seize années de règne (1), il ne faut pas prendre les mots *dans la vingtième année de Joatham* trop à la lettre. Il faut n'y voir que la vingtième année à partir du jour où Joatham était monté sur le trône. L'auteur s'exprime de cette manière parce que, en parlant de la série des rois de Juda, dans laquelle il n'était d'abord parvenu que jusqu'à Ozias, il ne veut pas arriver tout d'un coup à Achaz, en passant sous silence Joatham,

WELTE.

(1) IV *Rois*, 15, 34. II *Paral.*, 27, 2 sq.
(2) IV *Rois*, 15, 35.
(3) Olb. Thénius, *les Livres des Rois*, p. 356.
(4) IV *Rois*, 15, 35.
(5) II *Paral.*, 27, 2.
(6) *Ibid.*, 27, 5.
(7) *Ibid.*, 27, 6.
(8) Cf. Caspari, *sur la Guerre syrio-éphraïmitique sous Joatham et Achaz*, p. 81.

JOB (אִיּוֹב; LXX, Ἰώβ; Luth., *Hiob*). Sauf ce qu'en dit le livre qui porte son nom, on sait peu de chose de la personne de Job. L'Écriture le désigne comme un modèle de piété (2), de patience et d'abandon entre les mains de Dieu (3). Le livre même de Job nous apprend dans quelles circonstances et à quel degré il pratiqua ces vertus.

L'époque où il vécut ne peut, d'après diverses indications de ce livre, avoir été que celle des patriarches. C'est ce que prouve le strict monothéisme dont Job se vante comme d'une vertu (4); car, après la période patriarcale, le monothéisme ne se rencontre que parmi le peuple élu. On peut encore conclure cette époque de sa vie de père de famille; car il apparaît au milieu de celle-ci, conformément aux coutumes des patriarches hébreux, non-seulement comme maître absolu, mais comme prêtre, offrant le sacrifice pour lui et les siens. Enfin il parvint à un âge qui ne se retrouve plus guère dans les temps postérieurs à la période patriarcale; car il vécut encore cent quarante ans après

(1) Cf. IV *Rois*, 15, 33. II *Paral.*, 27, 1, 8.
(2) *Ézéch.*, 14, 14-20. *Tobie*, 2, 12, 15.
(3) *Jacq.*, 5, 11.
(4) 31, 26 sq.

l'épreuve qui le frappa quand certainement il était déjà parvenu à l'âge mûr (1).

La terre de Hus est indiquée dans le livre comme sa patrie (2). Ce n'était certainement pas la vallée de Gutha du pays de Damas; c'était, d'après Jérémie (3) et les Lamentations (4), une contrée située au sud-est de Juda, à l'est de l'Idumée, entre celle-ci et l'Arabie Déserte (5).

Quant à la position de Job, les commentateurs, à l'exemple des Septante, l'ont souvent nommé roi du pays de Hus; mais cette opinion n'est pas conforme à la teneur du livre. Dans le prologue et l'épilogue Job n'est pas désigné comme roi, et il ne paraît pas comme tel dans ses discours et dans ceux de ses amis; il est simplement comparé à un roi assis au milieu de ses gardes (6). Mais tout ce qui est dit de lui, notamment dans le prologue et l'épilogue, qui sont écrits très-clairement et très-prosaïquement, en fait un nomade riche, occupé, à l'exemple des patriarches hébreux, à élever des bestiaux et à labourer la terre.

Son caractère moral a été fort méconnu par la critique, par l'exégèse antireligieuse des temps modernes, et on lui a imputé non-seulement la plus grande impatience, mais encore les blasphèmes les plus hardis, la négation même de la justice divine, le désespoir et des tendances au suicide. Mais son profond sentiment d'abandon à Dieu est suffisamment attesté dans le prologue et l'épilogue; il éclate d'ailleurs à ne laisser aucun doute dans la manière avec laquelle à chaque occasion il s'exprime sur la grandeur, la justice, l'insondable sagesse de Dieu, dont les mortels, à la vue bornée, doivent accepter aveuglément la conduite. S'il mêle à ses paroles quelques plaintes moins mesurées sur ses souffrances, et s'il désire en être délivré, il ne faut pas prendre ces paroles trop à la lettre, mais, comme il le dit lui-même (1), il faut les considérer comme des expressions que l'exagération de la souffrance rend plus vives que la pensée même qu'elles révèlent. D'ailleurs des plaintes sur des souffrances imméritées ne prouvent pas d'une manière absolue qu'on ne les supporte pas avec patience. Ajoutons que Job, qui n'est pas dans le cercle ordinaire des personnages de l'antique théocratie, n'est pas donné comme un saint parfait, mais comme un saint soumis à l'épreuve et à la purification.

Le *Livre de Job* a pour objet l'épreuve difficile à laquelle Job est soumis. Au moment où il jouit d'un bonheur complet et d'une grande considération parmi ceux qui l'entourent, où il cherche à s'assurer la bienveillance divine et la continuation des bénédictions d'en haut par une rare piété et une salutaire crainte de Dieu, et ne pense pas que son sort puisse être profondément altéré, le ciel décide que sa vertu sera soumise à la plus terrible des épreuves et aux plus effroyables catastrophes. A l'instant où il est frappé, les causes et le but de l'épreuve lui sont naturellement encore cachés, et, lorsque la visite de ses trois amis devient l'occasion d'un sérieux entretien, il ne peut d'abord insister que sur ce que ces affreux malheurs ont d'immérité, d'inattendu, d'incompréhensible pour lui, tandis que ses amis les considèrent comme de justes peines de ses péchés, le blâment de nier ces péchés et de mettre ainsi en question la justice de Dieu.

(1) 42, 17.
(2) 1, 1.
(3) 25, 10-21.
(4) 4, 21.
(5) Herbst, *Introd. à l'Anc. Test.*, II, 2, p. 181.
(6) 29, 25.

(1) 6, 3.

L'entretien devient par là même une discussion sur la question de savoir si les hommes peuvent être atteints de souffrances qu'ils n'ont pas méritées, ou si chaque malheur, chaque souffrance est le châtiment d'un péché commis. Job, qui a la conscience de son innocence, soutient la première thèse, il nie toute culpabilité de sa part, et ses souffrances imméritées lui paraissent quelque chose d'incompréhensible. Ses amis, au contraire, soutiennent en général que tout malheur, toute souffrance qui frappe l'homme, est la peine d'un péché commis, et que celui qui évite le péché est affranchi par là même du malheur. Job réplique en disant que ce sont précisément les méchants qui sont heureux ici-bas, que le malheur n'atteint que les gens vertueux, qu'il épargne les pervers, et il en appelle, comme ses amis, à l'expérience de chaque jour. Les amis persistent dans leur opinion, ne font aucune concession, et ne reconnaissent pas la vérité contenue dans l'assertion quelque peu outrée de Job. Celui-ci cependant revient sur son exagération, et accorde à ses amis que le bonheur du criminel n'a pas de consistance, que tôt ou tard le coupable court au-devant de la peine qu'il mérite, tout en maintenant que des hommes pieux et innocents peuvent être visités par la souffrance. Cette concession faite à ce que la thèse de ses amis a de juste, et l'impossibilité où ils sont de nier que des innocents souffrent comme les coupables, quoiqu'ils ne veuillent pas le reconnaître, les réduisent au silence. Ainsi leur longue conférence les a amenés à conclure que la souffrance et le malheur peuvent atteindre ceux qui sont innocents. Quant aux causes qui produisent ce résultat, les amis n'en peuvent rien dire, par cela qu'ils n'accordent pas expressément le fait, et Job continue à trouver inconcevable la souffrance des innocents, qui ne peut être expliquée que par l'insondable sagesse de Dieu.

Alors un jeune homme, du nom d'Élihu, prend la parole, et, en s'appuyant sur ce qui vient d'être dit, cherche à montrer que ni Job ni ses amis n'ont tout à fait raison. Le premier prouve déjà par sa conduite qu'il n'est pas complétement innocent, et les derniers n'ont pas pu démontrer leur assertion. Il va plus loin, et remarque notamment que les souffrances et les malheurs des hommes ne sont pas purement des châtiments de leurs fautes, que ce sont souvent des épreuves qui purifient et raffermissent dans le bien, que ce ne sont aussi parfois que des avertissements contre le mal, qui servent à en éloigner. Sans doute toutes les souffrances, et, dans le cas donné, celles de Job, ne sont pas expliquées par là, mais elles ne le seront jamais, car les causes des souffrances qui atteignent les mortels ne sont connues que de Dieu, et il doit suffire à l'homme de savoir que Dieu a les motifs les plus sages pour déterminer et diriger le sort de chacun de telle façon et non de telle autre.

Enfin le Seigneur lui-même intervient pour détourner Job des recherches trop minutieuses, des investigations trop inquiètes, en le rappelant au souvenir de la puissance et de la sagesse incompréhensibles avec lesquelles Dieu ordonne le monde dans son ensemble, le maintient et le régit dans tous ses détails.

Job ayant reconnu son injustice et exprimé sa soumission absolue à la Providence est délivré de ses maux, recouvre le double de tous ses biens, et vit encore cent quarante ans.

Ce court résumé montre l'unité et le plan du livre de Job. Outre que les parties principales s'y répondent rigoureusement les unes aux autres, il y a une régularité très-remarquable dans la marche des idées; chaque partie

remplit exactement son rôle, et si l'on en ôtait une, par exemple l'intervention, souvent blâmée, d'Élihu, l'ensemble n'aurait plus qu'une forme évidemment mutilée.

Le but du livre est visible. On en a donné diverses explications, en négligeant notamment l'avant-propos et la conclusion, et en considérant presque exclusivement les discussions de Job et de ses amis. Mais quand on envisage, comme il convient, l'ensemble, tel que nous le présente le Canon, et qu'on examine chacune de ses parties comme parties intégrantes et originales, on voit que le but du livre est de démontrer que les souffrances des hommes sont, il est vrai, des suites et des châtiments du péché, mais que néanmoins elles atteignent aussi les hommes pieux pour les éprouver, les purifier, les sanctifier; qu'il est réservé, dans les cas particuliers, à la sagesse divine de connaître les causes spéciales et le but de ces souffrances, et que les recherches et les investigations des hommes à cet égard sont infructueuses et téméraires.

L'auteur, se servant presque constamment de la forme du dialogue, fait parler chacun de ses interlocuteurs de telle façon que les uns et les autres font ressortir d'une façon favorable, souvent exclusive, telle partie ou telle autre de la doctrine qu'ils soutiennent; mais ce qui était exclusif, hasardé ou faux dans le détail, pris en lui-même, vient se confondre dans l'harmonie générale et consolide la vérité de l'ensemble (1).

Ainsi l'ancienne question de savoir si toutes les parties du livre de Job sont également inspirées, et si elles ont toutes la même valeur canonique, ne présente pas une grande difficulté. Les paroles des adversaires ne peuvent évidemment pas être également et complétement vraies; mais ce qui est faux ou inexact est montré tel, soit par les répliques, soit par l'avant-propos, soit par la conclusion; et comme tout est parfaitement lié, et que les parties inexactes ne servent qu'à amener des réponses justes et qui rétablissent la vérité, il ne se peut pas que dans le développement des idées d'un seul et même auteur, qui, dans chaque proposition et dans chaque expression tend à un but déterminé, et veut établir la vérité qu'il a en vue, il ne se peut pas, disons-nous, que telles parties soient inspirées et que telles autres ne le soient pas. En outre, le décret connu du concile de Trente, *de Canonicis Scripturis*, répond affirmativement à la question de savoir si les paroles des amis de Job doivent être considérées comme inspirées, et l'opinion de S. Augustin, que du reste ce grand docteur ne donne que comme une opinion privée, savoir, que les paroles seules de Job, et non celles de ses amis, sont inspirées (1), ne peut guère subsister en face du décret précité. Cette opinion, malgré l'ardeur avec laquelle on l'a reprise dans les temps modernes, n'est, dans le fait, guère satisfaisante, vu sa rédaction vague et incertaine (les mots *potest tamen etiam ex eorum verbis aliquam sententiam in testimonium veritatis assumere, qui novit sapienter discernere*, laissent infiniment trop de latitude à l'appréciation subjective), et surtout parce qu'on peut élever contre les discours de Job les mêmes objections que contre ceux de ses amis; car ces paroles de Job, quoique plus exactes que celles de ses interlocuteurs (2), ne le sont pas absolument, et sont en

(1) Welte, *le Livre de Job*, p. XIV.

(1) *Contra Priscill. et Orig.*, t. VIII, c. 91, p. 617.
(2) 42, 7.

partie erronées, comme l'affirme le texte même (1).

On a avancé bien des opinions sur le nom de l'auteur.

Les anciens commentateurs tiennent Job lui-même pour tel ; d'autres veulent attribuer le livre à un de ses amis, notamment à Élihu. On a aussi fréquemment nommé Moïse, parfois David, plus souvent Salomon, voire même Isaïe et Daniel. Au milieu de ces divergences les commentateurs modernes ont renoncé à l'espoir de trancher la question, et ont attribué vaguement le livre au temps de Salomon, ou à des temps postérieurs de la monarchie juive, même à l'époque de l'exil ou à la période suivante. Après tant de vains efforts il semble inutile de faire des recherches nouvelles. Mais le livre ne donne pas même une solution absolument sûre quant au temps où il a été rédigé. On a pris divers détails pour en conclure une époque certaine; mais les mêmes données ont servi aux conclusions les plus différentes, ce qui prouve bien que le sol sur lequel on a bâti n'est pas très-solide. Les preuves philologiques et historiques qu'on a mises en avant pour faire remonter le livre au temps des patriarches ou de Moïse sont aussi peu probantes que celles dont on a déduit une époque très-postérieure, comme l'exil (2). On a notamment eu tort de se fonder sur la pensée que c'est à l'occasion d'une grande catastrophe nationale que le poëme de Job fut écrit; car, le livre ne s'occupant que d'une seule personne et de son malheur particulier, cette présomption d'un malheur public est tout à fait arbitraire et insoutenable, abstraction faite de ce que, lors même que l'exactitude en serait démontrée, on n'aurait pas encore gagné grand'chose, vu que les grandes calamités nationales ne sont pas rares dans l'histoire d'Israël, à quelque moment qu'on la prenne.

La forme particulière et le caractère politique du livre pourraient plutôt servir de point d'appui ; mais il en résulte tout simplement qu'il faut placer la rédaction au temps où la littérature hébraïque était florissante. Aucun livre du canon de l'Ancien Testament ne peut être comparé à celui de Job au point de vue de son plan, qui est plein d'art, de l'unité et de la rigueur avec lesquelles il développe sa pensée, de la beauté de sa forme et de la perfection de ses détails. Comme il est incontestable que l'époque la plus florissante de la littérature, et notamment de la poésie hébraïques, est celle de David et de Salomon, l'opinion qui attribue le poëme de Job à cette période est du moins très-vraisemblable (1).

Ceux qui l'attribuent à Job lui-même considèrent le syriaque et l'arabe comme la langue originale de l'ouvrage dont Moïse aurait été le traducteur ; mais on peut considérer l'opinion d'une traduction comme généralement abandonnée, et Keil remarque avec raison que cette opinion ferait une énigme impénétrable de la haute originalité du style et de la langue de Job (2). Il n'est pas même nécessaire d'admettre qu'en général un document écrit ou une œuvre remontant au delà de l'époque de Moïse servit de base à ce livre, pour comprendre l'usage particulier des noms de Dieu et ce que les mœurs de Job présentent de patriarcal. Sous ce double rapport le style et la forme du poëme étaient commandés par la nature même du sujet, la tradition apprenant que Job avait vécu au temps des patriarches et dans la terre de Hus.

(1) 38, 2; 42, 3, 6.
(2) Cf. Hävernick, *Introd.*, t. III (Keil), p. 337.

(1) Welte, *le Livre de Job*, p. XX.
(2) Hävernick, l. c., p. 331.

On a attaqué, dans les temps modernes et dans les temps les plus récents, l'intégrité du livre de Job. On a prétendu que le prologue et l'épilogue étaient des additions étrangères, et cependant la teneur du livre est incompréhensible sans cette préface et cette conclusion. Les motifs pour lesquels on les a rejetés sont trop futiles pour qu'il faille les réfuter ici. Les raisons pour lesquelles Bernstein a voulu rejeter comme des interpolations postérieures les chapitres 27, 7-28, 28, ne sont pas beaucoup plus solides. Il ne les a rejetés qu'à cause de la contradiction apparente qu'on a prétendu trouver entre les chapitres en question et les assertions précédentes de Job. Mais ces passages bien entendus ne renferment aucune contradiction, et par conséquent ne donnent pas le droit de les rejeter (1).

Les objections qu'on a tirées de la description de l'hippopotame et du crocodile (2) ne sont pas acceptables et ont été réfutées par Hirzel (3). On a surtout combattu les discours d'Élihu (4), et certain parti considère encore comme un crime d'en prendre connaissance. La réfutation est trop longue pour que nous l'entreprenions ici; nous renvoyons au livre de Job de Stickel (5), à Keil (6), et nous rappelons simplement l'observation faite plus haut, à savoir que, si on enlevait le discours d'Élihu, non-seulement ce qui est dit des causes des souffrances humaines, en tant qu'elles ne sont pas déterminées par la faute de l'homme, ne signifierait rien, mais donnerait indirectement à entendre qu'on ne peut s'imaginer que les souffrances imméritées aient des causes et un but, de telle sorte que non-seulement la question la plus importante par rapport aux souffrances de Job resterait sans réponse, mais il serait constaté qu'elle ne peut absolument être résolue (1).

(1) Cf. Keil, dans Hävernick, p. 360, 364. Welte, *le Livre de Job*, p. I, 261, 400.
(2) 40, 15-41; 26.
(3) *Job*, p. 248.
(4) C. 32-37.
(5) P. 224.
(6) Hävernick, *Introd.*, III, p. 369.

Outre les commentaires des Pères, le commentaire principal sur Job est : *Johannes de Pineda, Societatis Jesu, commentariorum in Job libri tredecim, in duos divisi tomos, variis capitibus, doctis colloquiis et alternis certaminibus ornatos*, etc., Madriti, 1597. Sur d'autres commentaires, cf. Welte, l. c., p. XXI. WELTE.

JOCTAN OU JECTAN (יָקְטָן, Ἰεκτάν), fils d'Héber, de la famille de Sem, frère de Phéleg, vécut au temps de la séparation des peuples primitifs. Il est, d'après la Genèse (2), le père de treize fils ou de treize races qui s'établirent, d'après le témoignage unanime des temps anciens et modernes, dans l'Arabie méridionale, vers l'Yémen. C'était la seconde grande émigration qui, partant vraisemblablement du Sennaar, se dirigea vers les rivages orientaux de l'Arabie par le chemin qu'avait suivi la première émigration des Cuschites; celle-là fut soumise à celle-ci, et en partie obligée de reculer vers l'Éthiopie (3).

Les Jectanides se répandirent du sud par delà la plus grande partie de la péninsule, jusqu'au moment où ils se rencontrèrent avec la troisième émigration des descendants d'Ismaël (et de Céthura) venant du nord, et commencèrent la lutte qui caractérise l'histoire de l'Arabie jusqu'au temps du Coran et au delà. Ces faits ont été en général constatés par la tradition ou la science des Arabes eux-mêmes (Istachri, Édrisi et Abulféda), par les résultats des voyages

(1) Cf. Welte, *le Livre de Job*, p. 357.
(2) 10, 25-30. I *Paral.*, 19, 23.
(3) *Voy.* CUSCH.

les plus modernes, depuis Niébuhr (surtout Seetzen, Arnaud, Fresnel, etc.), quoique les recherches sur cette immense contrée n'aient encore fait que commencer.

Jectan s'appelle chez les Arabes *Kachtan*, et ceux qui descendent de lui sont de vrais Arabes, en opposition aux Ismaélites « impurs et *arabisés ;* » mais, d'après les recherches plus exactes de Fresnel (1), les premiers eux-mêmes ne comptent plus comme entièrement « purs » (*khoullas*) et sont aussi *arabisés*. Les vrais Arabes originaires sont des races éteintes. L'historien Sojuti en cite encore neuf (2), lesquelles, suivant les données des Arabes, descendent non pas de Cusch, dont la mémoire est en horreur, mais de Sem (Aram et ses fils Uz, Géther, puis Lud). Toutefois c'étaient des races païennes qui, ayant oublié Dieu, et après de vaines exhortations du Prophète Hud (*Judæus*, les Arabes disent Héber!) furent frappées des justes châtiments du ciel. Fresnel trouva en 1837 des traces d'une caste subordonnée (*dschhâri*), en face de laquelle les autres se nommaient *ehhkili* (nobles). Le fait devient encore plus évident par la vieille langue de l'Yémen (*l'ehhkili*), que les géographes arabes Istachri et Édrisi considèrent comme une langue inintelligible, Niebuhr et de Sacy comme un dialecte plus ancien de l'arabe, mais que les recherches plus récentes de Fresnel, qui en a fait une grammaire et un vocabulaire, donnent comme une branche indépendante de la grande souche des langues sémitiques, qui se rattache surtout à l'ancien phénicien, puis à l'éthiopien, et se rapproche enfin bien plus de l'hébreu que de l'arabe. Par conséquent, de même que Canaan, partant de l'Euphrate (les Phéniciens, d'après Hérodote, vinrent aussi du golfe Persique), porta sa langue aux rivages de la Méditerranée et la communiqua plus tard aux Abrahamides, de même Cusch impatronisa la sienne, semblable à celle de son frère Canaan, dans l'Arabie méridionale, où elle fut adoptée par les Jectanides et conservée jusqu'à nos jours. Les Arabes eux-mêmes accordent à l'ehhkili, qu'ils nomment le *premier* arabe, la prérogative de l'âge sur la langue du Coran, le *second* arabe, et reconnaissent qu'Ismaël adopta de même, lors de son immigration, la langue des Djorhums (les Jectanides les plus avancés vers le nord), d'où se forma *le second* arabe. Celui-ci, par le Coran, se répandit de nouveau et refoula singulièrement l'ehhkili. Il est vraisemblable que la généalogie de Kachtan, chez les Arabes, en tant qu'elle s'éloigne de la Bible, ne contient que l'explication de ce fait philologique et ethnographique. D'après cette généalogie, Kachtan est le premier fils de Jarub, dont Sojuti dit qu'il échangea le sarjani (syriaque-arménien ancien) contre le *premier* arabe, tandis qu'Abulféda connaît son frère Djorhum (Djorhan) comme le conquérant de l'Hedjaz septentrional. De Jarub, qui demeura dans l'Yémen, descendent, par son petit-fils Saba, tous les Sabéens, tandis que Himjar et Kahlan (fils de Saba) ne formèrent que quelques tribus (les Himiarites et les Kahlanides). L'Écriture sainte, qui connaît *Saba*, fils de Jectan, et nomme encore douze de ses frères, procède évidemment d'un point de départ plus large, et il reste à la science, qui n'a pour ainsi dire pas pénétré dans l'intérieur de l'Yémen, de retrouver les vestiges des races qui n'ont pas été déchiffrées, si elles ne se sont pas éteintes dans le cours des siècles, si elles n'ont pas émigré ou si elles ne se sont pas fondues dans d'autres races plus petites, dont le nom spécial a absorbé le nom général.

(1) Lettre IV, dans le *Journal asiatique*, Paris, 1838.

(2) Cf. Ibn-Dourayd, *Lexic.*, chez Fresnel, l. c.

La Genèse (1) marque l'extension des Jectanides « depuis la sortie de Messa, מֵשָׁא, jusqu'à Séphar, סְפָר, qui est une montagne du côté de l'Orient, » tandis que les Ismaélites (2) habitèrent depuis Hévila (Khaulan, au sud de la Mecque) jusqu'au désert de Sur, au golfe Élanitique. Ainsi les derniers s'étendirent du sud au nord, les premiers du sud à l'est, sans qu'on puisse précisément indiquer le *terminus ad quem*. Messa, Mescha, est par conséquent Mauschid ou Mousa, non loin de la moderne Mochha (3), et non Mauschan ou Maischan d'Abulféda, près de Bassora, comme le prétendent Michaëlis et d'autres. Quant à Séphar, le célèbre mont de l'Encens, il était près de l'ancien port de mer Séphar (aujourd'hui la contrée de Zâfar), la ville la plus éloignée de l'Yémen, au rivage sud-est de l'Arabie (4). Quoiqu'il existe plusieurs villes de ce nom dans l'Yémen, par exemple la *Saphara metropolis* (5), l'observation que fait Fresnel que la montagne d'où seule on tire l'encens s'appelle aussi, dans la langue des Himiarites, le mont Faguer de l'Orient, ramène à la première de ces villes.

Tous les fils de Jectan sont nommés par l'Écriture ; ce sont :

1° *Almodad* ou *Elmodad*. Encore obscur, d'après Bochart, c'est le père des Ἀλλουμαιῶται de Ptolémée (6), au sud-est du pays ; d'après d'autres, on devrait écrire Modar ou Morad avec l'article arabe. Modar se trouve dans Pococke (7), ou plutôt c'est la ville de Mâdudi, dans l'Hadramauth (8) ;

(1) 10, 30.
(2) *Genèse*, 25, 18.
(3) D'après Bochart et Ptolém., 6, 8.
(4) D'après Ibn-Batuta, p. 55.
(5) Ptolém., *Plin.*, VI, 7. Ταφάρον, dans Philostorg., III.
(6) 6, 7.
(7) P. 48, 42.
(8) Ritter, *Géogr. des Arabes*, I, 613.

2° *Schaleph*, *Saleph*, les Σαλαπηνοί de Ptolémée, dans l'intérieur du pays ; comparez les Hhalaban, dans Ritter (1) ;

3° *Hazarmaveth*, *Asarmoth*, LXX Σαρμώθ, c'est-à-dire la demeure de la mort ; chez les Grecs et les Romains *Chatramotitæ* (2), ou, avec une prononciation plus adoucie, *Adramoditæ*; *Adramitæ* (Pline les sépare), qu'on peut reconnaître dans l'Hadramauth moderne, contrée de l'Yémen ;

4° *Jérach*, *Jaré* (Lune), où l'on place non sans motif les rivages de la Lune (*Gobb el Kamar*), les monts de la Lune (*Dschebel Kamar*), dans les environs du mont de l'Encens (3), ainsi que les tribus qui passent pour adorateurs de la lune et portent son nom (*Helâl Kamar*), par exemple les *Beni-Helâl* (Ἀλιλαῖοι), dans l'Hadramauth, et d'autres du même nom dans l'Hedjaz ;

5° *Hadoram*, *Aduram*, LXX Ὀδοῤῥά, nom probablement conservé dans Doran ou Damar, des montagnes de l'Yémen ; on y trouve du moins beaucoup d'inscriptions, et c'est un sol historique ancien ;

6° *Uzal*, LXX Αἰζήλ, identique, d'après des sources arabes (4) et le rapport des voyageurs (5), avec Sana, capitale actuelle de l'Yémen, dont un village voisin, appelé Oséir, rappelle l'ancien nom (6) ;

7° *Dikla*, *Décla*, Δεκλὰ chez les LXX, comparé par les uns au palmier (syr. *dkelo*), par d'autres au tigre (syr. *deklat*), et, dans tous les cas, situé dans la région la plus riche en dattes, vers Bahraïn, au golfe Persique. Ritter (7) parle d'un ancien château fort situé sur un rocher du mont Yémen, nommé Dakrah ;

(1) I, 291.
(2) Strab., Ptol., Plin.
(3) Ritter, I, 293.
(4) *Lexique* de Camus et Jakut.
(5) Niebuhr, Seetzen, XXVIII, p. 180.
(6) Ritter, I, 820.
(7) I, 912.

8° *Obal*, *Ébal*, Εὐάλ, LXX, dans l'intérieur du pays, où, d'après les données des indigènes, se trouvent les ruines d'une ville appelée el Ghabel (1). Bochart rappelle les Αὐαλῖται de Ptolémée (2), peuple de Troglodytes au détroit de Bab-el-Mandeb ;

9° *Abimaël*, père de Maël ou des Malites (Manites dans Ptolémée? Minéens ?) ;

10° et 11° *Sabech* ou *Saba* et *Ophir* (3) ;

12° *Chavila*, *Hévila*, LXX Εὐιλά, qu'il faut distinguer du fils de Cusch portant le même nom, tous deux reconnus par Niébuhr dans l'Yémen, et par Ritter (4) dans un double Khaulan, dont l'un est à quelques milles est de Sana, l'autre aux frontières nord-est de l'Yémen (celui-ci se trouve nommé aussi dans la Genèse) (5). Les Χαυλωταῖοι d'Eratosthènes, dans Strabon (6), au nord de l'Arabie, près du golfe Persique, ne peuvent entrer ici en ligne de compte. Une autre question est celle de savoir s'il faut rapporter cet Hévila à celui dont il est parlé dans la description du paradis (7).

13° Enfin *Jobab*, qui n'est pas, comme on l'a présumé, Hedjiran, mais peut-être le pays de Jâfa, au nord-ouest de l'Hadramauth, où la tribu de Jâfa (Ἰωβαρῖται de Ptolémée ?) (8) compte plus de 20,000 âmes (9).

Toutes ces tribus se distinguent essentiellement des Ismaélites par leurs résidences fixes, par leurs habitudes d'agriculture, d'industrie et de commerce, surtout par une plus haute culture et par des institutions politiques qui les unirent, autrefois du moins, en un grand État, celui des Himiarites. On peut se faire une idée de l'étendue de cet État, au temps de sa prospérité, puisque le souverain, converti vers 350 au Christianisme par Théophile de Din, bâtit des églises dans Aden, Zafar et Ormuz (au golfe Persique !).

Quant à l'histoire de cet État et du Christianisme dans ces contrées, *voy.* ARABIE et HOMÉRITES.

Remarquons encore que les historiens parlent d'une grande émigration qui se fit de l'Yémen au nord, à la suite de la célèbre rupture des digues du *lac de* Mareb (le *Sabe regia* de Ptolémée), *vers* 150-170 apr. J.-C., et qui mêla beaucoup de Jectanides aux Ismaélites de l'Hedjaz, d'autres aux habitants de l'Oman oriental, si bien que la courte prospérité des deux États de Hira au nord-est et de Ghassan au nord-ouest de l'Arabie résulta de la prédominance temporaire des Jectanides dans ces régions.

S. MAYER.

(1) Ritter, I, 1012.
(2) 4, 8.
(3) *Voy.* ARABIE et CUSCH.
(4) I, 712, 716.
(5) 25, 18.
(6) 16.
(7) *Genèse*, 2, 11. *Voy.* ÉDEN.
(8) 6, 7.
(9) Ritter, I, 659.

JOËL (יוֹאֵל, tiré de יָאַל, commencer, vouloir, = le commençant [S. Jérôme], ou le bien disposé, ou contraction de יי = יהוה et אל), prophète hébreu. On ne sait rien de certain de sa personne si ce n'est que son père se nommait Phatuel (1), qu'on ne connaît pas d'ailleurs. Quelques auteurs, par exemple Jarchi, pensent que Phatuel n'est qu'un autre nom de Samuel, et que notre prophète est Joël, fils aîné de Samuel, dont il est fait mention au livre I des Rois, 8, 2. Mais, abstraction faite du caractère pervers de ce fils de Samuel (2), cette opinion, de même que celle qui fait de Joël le Phétéia du livre I des Paralipomènes, 24, 16, a contre elle toutes les dates ; car la prophétie de Joël ne remonte pas au temps de David ou de

(1) *Joël*, 1, 1.
(2) I *Rois*, 8, 3.

Salomon, ce qui devrait être le cas si le prophète était le fils de Samuel, ou ce Phétéia qui était, sous Samuel, à la tête d'une classe de prêtres. Il est vrai qu'outre ce fils de Samuel plusieurs autres personnages du nom de Joël paraissent dans les livres historiques de l'Ancien Testament, par exemple I Par., 4, 35; 5, 4,8, 12; 6, 33, 36; 7, 3; 11, 38; 27, 20; II Chron., 29, 12; Esdr., 10, 43; Néh., 11, 9. Mais aucun de ceux qui sont cités dans ces passages ne peut être confondu avec notre Joël.

Les renseignements extrabibliques sur Joël sont aussi très-rares et indiquent simplement son lieu de naissance, qu'on place tantôt à Bethom, dans la tribu de Ruben (1), tantôt à Bethoméron (2) ou à Bethorow, attribué à la même tribu (3). On a conclu que Joël appartenait au royaume de Juda, et avec raison, de ce que ses discours ne s'adressent qu'à Juda et à Jérusalem, et n'ont pas égard au royaume d'Israël; on l'a même tenu pour un prêtre, parce que le sort des prêtres et l'interruption du culte des sacrifices lui tiennent infiniment à cœur (4).

On a diversement répondu à la question concernant l'époque où parut Joël. Suivant les uns il vécut sous le roi Joas, et ses prophéties datent du temps où ce roi était encore sous la direction du grand-prêtre Joïada (5); suivant les autres il aurait été contemporain d'Amos, sous le règne d'Osias (6); enfin d'autres encore voient en lui un contemporain d'Osée, qui vécut jusque sous Joathan, Achaz et Ézéchias (1). Cependant, tandis que quelques auteurs soutiennent qu'il ne peut dater d'au delà du règne d'Ézéchias, un plus grand nombre, notamment les rabbins, le font au contraire parvenir jusqu'au temps de Manassé et même de Josias (2). Les motifs de la première opinion ne paraissent pas suffisants. On s'appuie sur ce qu'Édom est menacé, et sur ce que les Syriens et les Assyriens ne sont pas nommés parmi les ennemis d'Israël. Mais la première circonstance ne ramène en aucun cas au delà du temps du roi Osias; car Amos (3) et Isaïe (4) menacent de même Édom. Quant aux Assyriens, ils sont nommés réellement comme ennemis d'Israël, seulement ils ne sont désignés que sous le terme vague de « peuple qui est du côté de l'aquilon (5), » הַצְּפוֹנִי, et cette expression ne s'applique à aucun peuple aussi bien dans cette circonstance qu'aux Assyriens. Mais en supposant que les Assyriens ne soient pas nommés, cela ne prouverait pas grand'chose, vu que le Prophète ne s'inquiète pas d'énumérer exactement et complétement tous les ennemis de Juda. Par la même raison le silence gardé sur les Syriens ne prouve rien.

D'un autre côté, Joël ne peut pas non plus n'avoir vécu que sous Manassé ou même sous Josias, car sa prophétie est plus ancienne que celle d'Amos. Ceci résulte déjà de la place qu'elle occupe dans le Canon, où elle précède celle d'Amos, et plus encore de ce qu'Amos se sert de Joël (6). Cette place est, dans l'intention de ceux qui ont composé le Canon, une place chronologique, et par conséquent un témoignage formel at-

(1) Épiph., *de Vita Proph.*, c. 15.
(2) Dorotheus Tyrius, *Synopsis*, c. 4.
(3) Isid. Hispal., *de Ortu et obitu Patrum*, c. 42.
(4) Knobel, *la Prophétie chez les Hébreux*, II, 132.
(5) Credner, *le Prophète Joël*, p. 51. Movers, *Recherches critiques sur la Chronique biblique*, p. 119.
(6) Knobel, *la Prophétie*, etc., II, 136. De Wette, *Introd.*, 6ᵉ éd., p. 352.

(1) Cf. Corn. a Lapide, *Comm. in Joel*, argum.
(2) Cf. Herbst, *Introd.*, II, 2, p. 110.
(3) 1, 11 sq.
(4) 34, 5 sq., 63, 1 sq.
(5) 2, 20.
(6) Cf. Håvernick, *Introd.*, II, p. 299.

testant que Joël vécut en même temps qu'Osée et Amos, entre lesquels il est placé. Il n'y a rien de décisif à objecter contre cette opinion, quoique les raisons qu'Hävernick met en avant pour la justifier ne soient pas d'une grande valeur (1).

Quant au sujet de la prophétie de Joël, elle décrit la Judée à la fois désolée par un effroyable fléau d'insectes et par une longue sécheresse; et à cette peinture se rattachent une exhortation à la pénitence, l'annonce du royaume du Messie et du jugement des adversaires de son règne. La principale question relative à cette description d'un double fléau est de savoir s'il entend parler d'un fléau réel d'insectes, de sauterelles, ou si c'est simplement le symbole biblique d'une armée ennemie.

Les anciens rabbins et les Pères de l'Église, sauf de rares exceptions, se prononcent en faveur de la dernière hypothèse (2). Théodoret admet les deux suppositions simultanément; car, après avoir appliqué aux Assyriens et aux Babyloniens ce qui est annoncé des sauterelles, il ajoute : Ἐγὼ δὲ ἀληθῆ μὲν ἡγοῦμαι καὶ ταῦτα· ὑπολαμβάνω δὲ καὶ τὰ κατὰ τὸ ῥητὸν νοούμενα τῷ ὄντι γεγενῆσθαι (3); « Mais je pense que tout cela est vrai à la lettre et que les choses devaient arriver dans la réalité suivant qu'elles étaient décrites. » S. Jérôme envisage à peu près de même la question lorsqu'il dit : *Narratur impietas hostium sub figura locustarum; et rursum sic de ipsis locustis dicitur, quasi hostibus comparentur, ut, quum locustas legeris, hostes cogites; quum hostes cogitaveris, redeas ad locustas* (4). Et cette interprétation paraît, en effet, la seule admissible en face des paroles du texte, quelle que

(1) L. c., p. 302.
(2) Cf. Credner, *le Prophète Joël*, p. 17 sq.
(3) *Comm. in Joel.*, 1, 4.
(4) *Ibid.*, 1, 6.

soit la résolution avec laquelle elle a été rejetée par beaucoup d'exégètes modernes (1). Si nous partons du chapitre 3, les versets 1 et 2 paraissent s'appliquer aux bénédictions du règne messianique, les versets 3 et 4 à l'accomplissement du châtiment qui devra atteindre les ennemis de la nouvelle théocratie. Mais, conformément à la manière de voir de tous les Prophètes de l'Ancien Testament, la nouvelle théocratie doit être également inaugurée par un grand châtiment, frappant le peuple théocratique lui-même, dans ceux que leurs crimes rendent indignes d'en faire partie.

Ce châtiment est prophétiquement décrit dans les deux premiers chapitres, du moment qu'on admet qu'une dévastation réelle des sauterelles et une sécheresse ont déterminé le Prophète à décrire ce châtiment divin sous l'image de ces deux fléaux. Dans ce cas, on comprend le vague des paroles qui vont d'une pensée à l'autre, s'appliquant au jugement de Dieu là où elles ne s'adaptent plus au fléau naturel (2); on comprend que le moment de cette invasion des sauterelles est appelé le jour du Seigneur, le jour très-grand et très-redoutable de Jéhova (3), que « le Tout-Puissant envoie comme une tempête (4), » ce qui ne peut se dire d'une simple épidémie.

Si l'on dit qu'une invasion de sauterelles peut amener une dévastation telle que les suites en méritent d'être prophétiquement annoncées, cela est à peu près incontestable; cependant la plupart des cas qui sont connus, quelle qu'ait été la dévastation produite, qu'elle ait été bien plus grande que les naturalistes ne les décrivent en général, ne méritent pas les honneurs d'une

(1) Cf. Credner, l. c., p. 24.
(2) Cf. 1, 6; 2, 2, 5, 6.
(3) 2, 1, 11.
(4) 1, 15.

prophétie; que, s'il est des cas où, à cause des circonstances particulières, cette prophétie est nécessaire, c'est ce que nul homme ne peut décider, Dieu seul en est juge. Mais, d'un autre côté, il est évident que la dévastation des sauterelles décrite pas Joël, si, comme on l'assure, elle est parfaitement d'accord avec les descriptions analogues des naturalistes, n'était pas une rareté, n'était surtout pas une chose inouïe, et qu'ainsi le Prophète ne pouvait dire d'elle (prise en elle-même) qu'il n'y avait jamais eu et qu'il n'y aurait jamais de dévastation semblable dans tous les siècles (1). Aussi la manière dont Joël promet le salut (2) n'est pas contraire à la double signification de la prophétie, et il continue sa figure jusqu'au bout avec autant d'art que d'exactitude.

Il montre bien qu'il veut être compris au figuré et que c'est un malheur national qu'il annonce; qu'il entend parler de l'oppression et de la captivité du peuple, lorsque, pour en annoncer la fin, il se sert de ces expressions שוב שבות (3), qui d'ailleurs ne sont employées pour le peuple théocratique qu'en parlant de sa restauration après l'exil.

Ainsi est résolue la seconde question de savoir si le Prophète parle dans sa description du passé ou de l'avenir; car le jugement de Dieu qui doit inaugurer la nouvelle théocratie est pour Joël un événement futur, et ce n'est qu'à un événement futur en effet que beaucoup d'expressions du Prophète peuvent s'appliquer (4).

Il résulte de ce que nous venons de dire que le discours prophétique de Joël forme un ensemble dont les parties sont parfaitement liées et constituent une unité. A l'annonce faite au peuple élu du temps d'épreuve et de purification qui s'avance, s'associe une exhortation à la pénitence, sans laquelle il ne peut prendre part au salut que le Prophète prédit et qu'il décrit en même temps que le châtiment de ceux qui s'y opposeront. On ne peut faire que des suppositions, qui sont sans garantie et n'ont par là même pas grande valeur, sur la question de savoir si Joël a écrit plus qu'il ne nous en a été conservé (1).

WELTE.

(1) 2, 2.
(2) 2, 19.
(3) 4, 1.
(4) Conf. Hengstenberg, *Christologie*, III, 146 sq.

JOÏADA (יְהוֹיָדָע; LXX, Ἰωαδαί et Ἰωδαί; Vulg., *Joiada*), grand-prêtre du temps de la reine Athalie et du roi Joas (2). Athalie ayant résolu, à la mort du roi Ochosias, son fils, de faire périr tous les rejetons de la race royale pour s'assurer la possession du trône de Juda, Joïada sut faire enlever par l'entremise de sa femme, Josabeth, fille du roi Joram et sœur d'Ochosias, le fils de ce dernier, à peine âgé d'un an, nommé Joas (3), qui fut élevé secrètement dans le temple jusqu'au moment où le parti du grand-prêtre se fut débarrassé d'Athalie (4). Ainsi Joas dut à Joaïda la vie et son élévation au trône de Juda. Aussi Joïada conserva-t-il une grande influence sur les affaires du royaume, influence qu'il employa surtout à protéger la religion, à maintenir le respect de la loi, à abolir le culte idolâtrique qu'Athalie avait rendu prédominant, à faire exécuter les réparations du sanctuaire ordonnées par Joas (5). Il parvint jusqu'à l'âge de 130 ans, et fut enseveli dans la sépulture des rois, « parce qu'il avait fait le bien à Israël à l'égard de Dieu et de sa maison (6). »

(1) Ewald, *les Prophètes de l'Anc. Test.*, I, p. 68.
(2) *Voy.* ATHALIE, JOAS
(3) *Voy.* JOAS Ier.
(4) IV *Rois*, 11, 1-3. II *Paral.*, 22, 10-12.
(5) II *Paral.*, 24, 12-14.
(6) *Ibid.*, 24, 15 sq.

JONAS (יוֹנָה, pigeon, Ἰωνᾶς), fils d'Amathi ou Amathaï, né à Geth-Opher (Gath-Hachefer), au nord de la Palestine, prédit l'heureuse expédition de Jéroboam II contre les Syriens (1). Son activité prophétique doit par conséquent pour le moins être rapportée aux premières années de ce roi (825 avant J.-C., suivant les données ordinaires), être même antérieure à ce règne, puisque Joas, père et prédécesseur de Jéroboam, commença à accomplir la prophétie (2). Des renseignements postérieurs, chrétiens et judaïques, sans garantie (3), le font même parler au nom de Dieu à Jéhu (884 av. J.-C.) (4), et à ce fils de la veuve de Sarepta qu'Élie ressuscita (5). Dans ce cas il aurait à peine pu entrevoir le règne de Jéroboam II. Sa mission de Ninive, bien plus importante, qui nous est racontée dans son livre, nous ramène aussi très-loin.

L'Assyrie avait commencé alors (neuvième siècle av. J.-C.) (6) à s'étendre vers le sud-ouest, et, en pesant sur la puissance syrienne, avait incontestablement facilité les conquêtes d'Israël. Elle pouvait donc paraître indirectement son alliée; ce qui ne fut plus le cas, il s'en faut, lorsque Phul attaqua Israël (après 771). La foi que Jonas rencontre dans le peuple auquel il est envoyé, la sévère pénitence qu'il lui impose et le sincère amendement des Ninivites supposent un fond de sentiments religieux qui se perdit à mesure que l'empire d'Assyrie s'étendit par la conquête vers la voluptueuse Asie orientale. Dieu envoya donc au peuple de Ninive barbare, mais non encore dépravé, un Prophète d'Israël pour lui annoncer le châtiment qui le menaçait, et prouver, par la grâce qui suivit le repentir, combien le Seigneur était disposé à faire prédominer partout sa miséricorde sur les rigueurs de sa justice. Cependant, avant de s'acquitter de cette mission, Jonas résiste, et il faut un miracle pour vaincre sa répugnance. Jonas, sachant, comme il le dit lui-même (1), que Dieu est un Dieu clément, patient, miséricordieux, qui pardonne les péchés des hommes, veut fuir dans un pays étranger pour ne pas devenir la risée d'un peuple qu'il aurait menacé et auquel Dieu aurait pardonné, et il cherche à échapper à sa mission en gagnant Tharsis. Il s'embarque; une tempête lui fait reconnaître sa faute, et un séjour de trois jours dans le ventre d'un monstre marin achève son repentir et le dispose à accomplir fidèlement son mandat. Cependant il a besoin encore une fois d'être repris, lorsqu'il s'indigne de ce que Dieu n'a pas réalisé sa prophétie, et le Seigneur le corrige en faisant croître et dessécher rapidement sous ses yeux un arbuste qui avait abrité le Prophète. « Vous vous fâchez, dit le Seigneur, pour un arbuste qui ne vous avait point coûté de peine, qui est crû sans vous, qui est né dans une nuit et qui est mort la nuit suivante, et moi je ne pardonnerais pas à la grande ville de Ninive, où il y a plus de 120,000 personnes qui ne savent pas discerner leur main droite d'avec leur main gauche (2). »

Cet arbrisseau n'était ni la courge, *cucurbita*, ni le lierre, *hedera*, comme on traduit habituellement, mais bien le ricin, l'arbre miraculeux, el-kéroa, en égyptien *kiki*, d'où קִיקָיוֹן, qui grandit et s'élance en peu de jours, et à

(1) IV *Rois*, 14, 25.
(2) *Ibid.*, 13, 25.
(3) Doroth., pseudo-Epiph., *in Vita Proph. Sed. ol.*
(4) IV *Rois*, 9, 1, et 10, 30.
(5) Hier., *Præf. in Jon.*
(6) *Voy.* Assyrie.

(1) 4, 2.
(2) 4, 10, 11.

la moindre occasion se dessèche rapidement (1).

Le point capital du récit de Jonas est sans contredit l'événement qui lui arrive personnellement, autour duquel tournent toutes les difficultés qu'on a opposées à la valeur strictement historique de ce fait. Mais le Sauveur ayant lui-même proclamé la réalité non-seulement de la conversion des Ninivites, mais encore du séjour de Jonas dans la baleine (2), il ne peut plus être question d'interpréter le récit comme une parabole ou une légende mystique, ainsi qu'on l'a fait souvent (3).

Les analogies apparentes de mythes grecs, par exemple celui d'Hercule arrachant Hésione de la gueule d'un monstre marin, ou celui de Persée qui délivre Andromède, ne peuvent en aucune façon, et dans leur forme originaire (4), se comparer au fait de Jonas. Les ornements postérieurs qu'on y a ajoutés, et qu'on trouve dans Tzetzès ou dans *Allat. excerpt. var.*, datent des temps chrétiens et sont imités du livre de Jonas. Il ne reste qu'un parti à prendre : c'est d'admettre un miracle, qui maintient Jonas vivant dans le ventre d'un poisson, ἡ ἀλλαιωτικὴ δύναμις τῆς γαστρὸς τοῦ κήτους ἐνεργεῖν ἐκωλύετο (5); mais, comme le remarque S. Augustin, il n'est pas plus difficile à la toute-puissance divine de sauver Jonas par ce miracle que de préserver les trois adolescents dans la fournaise ardente, ou de faire sortir du tombeau Lazare mort depuis trois jours. Les paroles que ce Père de l'Église adresse aux païens scandalisés de ce miracle sont frappantes : ou il ne faut croire aucun oracle divin, ou il n'y a pas de motif de ne pas croire celui-ci : *Aut omnia divina miracula credenda non sunt, aut hoc cur non credatur causa nulla est* (1).

Quelques interprètes, en petit nombre, ont faussement pensé que Jonas était mort dans le poisson, בְּשְׁאוֹל, et avait été ressuscité (2).

Les autres objections sont insignifiantes, et ont été facilement réfutées par Hävernick (3), Herbst-Welte (4), Scholz (5). Le poisson était vraisemblablement un requin, *squalus carcharias;* ce poisson, on le sait, peut avaler des hommes et même des chevaux tout entiers (6).

Ce n'est pas sans motif que la Providence ramena le Prophète à son devoir par un miracle; elle lui donna ainsi la plus sûre garantie que sa mission était conforme à la volonté divine; elle l'encouragea et anima ses paroles, en même temps qu'elle disposait les Ninivites à l'écouter : *Fuit signum Ninivitis* (7). D'un autre côté elle obligeait Israël à apprécier à sa juste valeur le sens de la prophétie. De plus, l'histoire de Jonas, placée parmi les écrits prophétiques, proclame que les païens étaient appelés à prendre part au royaume de Dieu, et qu'ils répondaient même plus docilement à l'appel divin que les propres enfants d'Abraham (8).

Malgré tout, le séjour du Prophète dans le corps du poisson pendant trois

(1) Oken, III, p. 1594. Hier., *in Jon.* et *Ep. ad August.*, 76. Aug. *ad Hier.* 82.

(2) *Matth.*, 12, 40; 16, 4. *Luc*, 11, 30-32.

(3) *Voir* la littérature nombreuse dans Rosenmuller, *Schol. in Jon.* Hävernick, *Introd.*, II, 2, etc.

(4) Dans Homère, Apollodore, etc.

(5) Théodoret, *in Jon.*

(1) Ep. 102, quæst. 6, *de Jona*.

(2) Pseudo-Athan., *Quæst. ad Antioch. Hilar.*, ps. 68.

(3) II, 2, p. 320.

(4) III, p. 123.

(5) III, p. 507.

(6) Oken, t. VI, p. 57. Cf. Calmet, *Diss. de Pisce Jonam vorante*.

(7) *Luc*, 11, 30.

(8) *Matth.*, 12, 41. Hier. *ad Paul.* : « Sub nomine Ninive gentibus salutem nunciat. »

jours resterait étrange si le témoignage du Christ lui-même n'avait donné à ce miracle sa valeur véritable, en montrant que, dans le plan de la Providence, c'était le signe précurseur de sa propre résurrection. Aussi les Pères de l'Église et les exégètes de la Bible ont-ils reconnu dans Jonas, sous les rapports les plus divers, le type anticipé du Christ, *Passionem præfigurans* (1), de son autorité parmi les hommes, de sa Passion et de sa glorieuse résurrection (2).

Quant à l'auteur du livre de Jonas, rien n'empêche d'admettre que ce soit Jonas lui-même ; car il est vraisemblable qu'il est mort dans sa patrie. La tradition place son tombeau aussi bien en Galilée qu'en Assyrie. Les formes chaldaïques qu'on trouve par-ci par-là dans ce livre s'expliquent par le lieu de naissance du Prophète et son séjour à l'étranger. Les prétendues réminiscences de psaumes postérieurs sont incertaines et peuvent être aussi bien interprétées dans un sens contraire. L'admission de cet opuscule inspiré parmi les livres des douze petits Prophètes ne prouve rien, car il n'est rattaché aux oracles du même genre d'Abdias qu'à cause de son contenu, comme prophétie concernant les étrangers (il est rattaché par le וַיְהִי).

S. MAYER.

JONAS, évêque d'Orléans, un des prélats et des docteurs les plus éminents du neuvième siècle, succéda à Théodulphe (3) et administra l'Église d'Orléans de 822 à 842. Il jouissait d'une grande considération auprès de Louis le Débonnaire, et fut chargé de diverses affaires par ce monarque. Plusieurs synodes de son temps furent souscrits par lui. Il protégea, embellit et agrandit le couvent de Micy, près d'Orléans, fondé par S. Euspicius, et que déjà son prédécesseur, Théodulphe, avait restauré et réformé. Aussi, sous son administration, comme sous celle de son prédécesseur, plusieurs nobles, *plurimi nobiles*, changèrent le baudrier militaire, *cingulum militare*, contre le froc (1).

Son nom est associé d'une manière particulière à la discussion des iconoclastes. Les troubles relatifs à cette question (2) avaient été réveillés et les négociations reprises en 825, dans l'empire frank, à la suite d'une ambassade envoyée par l'empereur Michel Balbus à l'empereur Louis le Débonnaire, et à l'occasion de la conduite de Claude, évêque de Turin (3). L'empereur réunit au mois de novembre 825, avec l'assentiment du Pape, un concile à Paris, dans lequel on rédigea un recueil de textes des Pères et de monuments ecclésiastiques ayant pour but de prouver que le concile de Nicée était inadmissible, le Pape Adrien blâmable d'avoir favorisé le culte des images chez les Grecs, et que les images tolérables et utiles dans les églises pour l'enseignement du peuple ne devaient en aucune façon être adorées ni vénérées. Les évêques Halitgar et Amalarius furent chargés d'apporter ce recueil à l'empereur, et d'en faire des extraits que, par l'entremise de Jérémie, archevêque de Sens, et de Jonas, évêque d'Orléans, il envoya au Pape Eugène. Agobard, de Lyon, avait surtout contribué au recueil ; Jonas, d'Orléans, aux extraits. Du reste tous les renseignements manquent sur le résultat de cette mission. Plus tard l'empereur chargea Jonas de rédiger un écrit pour réfuter les erreurs de Claude. Jonas se mit au travail, l'interrompit vers 839,

(1) Hier.
(2) Quæst. 64, *ad Orthod.*, dans Justin.
(3) *Voy.* THÉODULPHE.

(1) Mabill., *Acta SS. sæc. I*, *in Vita S. Max., abb. Miciac.*, p. 580-591. *Annal.*, t. II, p. 493, 588.
(2) *Voy.* IMAGES (controverse des).
(3) *Voy.* CLAUDE.

au moment de la mort de Claude, le continua lorsqu'il apprit que Claude avait laissé des partisans, et ne l'acheva qu'après la mort de Louis, ce qui fit qu'il le dédia à l'empereur Charles le Chauve. Cet écrit, *de Cultu imaginum*, est divisé en trois livres. Dans le premier il justifie le culte des images, l'invocation et le culte des saints, la vénération de leurs reliques, dans le sens de l'Église franco-gauloise et du synode de Paris de 825, et se prononce contre la représentation de la Divinité sous des figures corporelles; dans le second il justifie l'usage du crucifix, et reconnaît, comme toute l'Église franque, qu'on lui doit un culte de vénération; dans le troisième il traite des pèlerinages, que Claude, dans sa direction spiritualiste, exclusive et partiale, avait également méprisés, et revient sur la vénération des reliques.

En outre, à la demande du comte de Mathfred, Jonas composa un excellent traité sur la conduite que doivent tenir les laïques mariés qui veulent vivre pieusement et chrétiennement, *de Institutione laicali*, en trois livres. Le style en est clair et limpide. L'auteur s'appuie sur de nombreux textes de l'Écriture et des Pères pour présenter le résumé substantiel de la foi, de la morale et de l'ascétisme chrétiens; il dirige l'âme dans la voie intérieure, combat la foi morte, les œuvres stériles, les vertus apparentes; recommande aux grands et aux riches la miséricorde et la bienveillance envers le peuple et leurs serviteurs, et offre en même temps le miroir fidèle des mœurs du temps dans leur bon et leur mauvais côté. Un troisième opuscule composé par Jonas est son livre *de Institutione regia*, pour le fils de l'empereur Louis le Debonnaire, le jeune Pepin d'Aquitaine. Il y développe cette pensée : *Rex a recte gerendo vocatur; si enim pie, et juste, et misericorditer regit, merito rex appellatur; si his caruerit, nomen regis amittit* (1). Jonas mourut en 841-842. Son écrit *de Cultu imaginum* se trouve dans la *Bibl. Max. Lugd.*, t. XIV, et a aussi été publié à Cologne (1554) et à Anvers. L'*Institutio laicalis* et l'*Institutio regia* se trouvent dans le *Spicil.* de L. d'Achery, édit. nouv., Paris, 1723, t. I, p. 258-335, et ont été traduites en français, *Institution des Laïques*, par P. Mège, 1662; *Instruction d'un Roi chrétien*, de Démarets, 1661. *Voir* Mabill., *loc. cit.*, et dans les *Registr. gén.* ad t. II *Annal.*; Du Pin, *Nouv. Bibl.*, t. VII, Paris, 1696, p. 3; Cave, *Hist. litt.*, Basil., 1745, t. II, p. 17; Néander, *Hist. univers. de la Relig. chrét.*, t. IV, Hambourg, 1836.

Conf. les articles IMAGES (*controverse des*), CLAUDE DE TURIN, DUNGAL.

SCHRÖDL.

JONAS, abbé d'Elnon, naquit, à la fin du sixième siècle, à Sigusie, en Ligurie; il entra vers 618 dans le couvent de Bobbio, fondé par S. Colomban, qui avait alors pour abbé Attale, disciple de ce saint. Jonas devint et demeura secrétaire d'Attale jusqu'à la mort de ce dernier (627), et continua à être celui de son successeur Bertulph. Il accompagna cet abbé à Rome, fit divers voyages, et vint jusqu'en Irlande, peut-être pour y recueillir des renseignements sur la biographie de S. Colomban. La renommée de S. Amand (2), abbé d'Elnon et évêque de Maëstricht, attira Jonas au couvent d'Elnon. Plus tard il résida dans le couvent d'Évoriac, au diocèse de Meaux, et vers 659 il se trouvait au couvent de Réome. Il vivait encore vers 665. Comme il se donne lui-même le titre d'abbé, il est probable qu'il le fut à Elnon, et non à Bobbio ou à Luxeuil. Ses écrits font voir en lui un homme pieux, qui paraît avoir beau-

(1) C. 3.
(2) *Voy.* AMAND (S.)

coup lu les anciens, qui ne manque pas d'esprit, quoique son style ne mérite pas les éloges que quelques critiques lui ont accordés. Mais il puise à des sources pures; les renseignements qu'il donne sont exacts et importants; son récit est pieux et plein d'intérêt. Son principal ouvrage renferme la vie de S. Colomban, des abbés Attale et Bertulph de Bobbio, d'Eustase de Luxeuil et de l'abbesse Fara d'Évoriac (Burgundofara). Ces biographies, qui se lient les unes aux autres, ont été publiées par Mabillon dans ses *Act. SS. sæculi II*. Il a corrigé le texte des éditions antérieures d'après les meilleurs manuscrits. On trouve la vie de S. Colomban, p. 5; celles d'Eustase, p. 116; d'Attale, p. 123; de Bertulph, p. 160; de Burgundofara, p. 439. Chez les Bollandistes, Attale est placé au 10 mars; Eustase, au 29 mars; Bertulph, au 19 août. Il est probable que Jonas remania aussi la *Vita Joannis, abbatis Reomaensis*, chez les Bollandistes, 28 janv., et Mabillon, *sæc. I*, 637. Voir *Hist. litt. de la France*, t. III, p. 603, et les préfaces de Mabillon et des Bollandistes placées en tête de ces biographies.

Il ne faut pas confondre avec le précédent JONAS, *moine du couvent de Fontenelle*, au huitième siècle, biographe de S. Wolfram, dont on trouve des détails chez les Bollandistes au 20 mars, *de S. Wulfr.*; Mabillon, *sæc. III*, P. I, p. 355; Coint, *Annal.*, 704; *Hist. litt. de la France*, IV, 55.

SCHRÖDL.

JONAS JUSTUS (*Jodocus*), un des principaux réformateurs du seizième siècle, naquit le 5 juin 1493 à Nordhausen, fréquenta dès 1506 l'université d'Erfurt, où, tout en étudiant la littérature classique et la philosophie, il s'adonna principalement à la jurisprudence. Il devint maître en droit en 1510. L'année suivante il se rendit à Wittenberg et y étudia, outre le droit, la théologie; en 1518 il devint, à Erfurt, licencié en droit et chanoine de Saint-Séverin. Il acquit bientôt par son enseignement universitaire, par sa connaissance des affaires et sa prudence, une telle autorité qu'en 1519 il fut élu recteur. En 1521, à la suite du soulèvement populaire organisé contre le sacerdoce, il perdit ses prébendes, se rendit à Wittenberg, y devint professeur en droit, docteur et professeur en théologie, et prit dès lors une part active aux événements et aux mesures qui eurent une influence décisive sur les destinées et l'organisation de la nouvelle Église. Il se prononça nettement, dans ses cours et dans ses prédications contre l'Église catholique, en faveur de la réforme, et ceux qui étaient assez aveuglés sur son compte pour vouloir douter encore de son apostasie ouvrirent enfin les yeux lorsqu'au mois de février 1522 le chanoine Jonas Justus se maria, au mépris de ses engagements antérieurs et des saintes lois de l'Église. Luther avait trouvé en lui un homme selon son cœur; aussi le mettait-il toujours en avant. Luther l'avait emmené avec lui à Worms dès 1521. Il fit de même en 1529, lors de la conférence de Marbourg, où les Luthériens essayèrent en vain de s'unir aux Zwingliens. En 1530 nous trouvons Jonas, à côté de Mélanchthon, à la diète d'Augsbourg, parlant souvent, écrivant fréquemment à Luther, exerçant une puissante influence sur Mélanchthon. En 1536 il introduisit la réforme à Naumbourg, sous l'égide de l'électeur de Saxe, et trois ans après, en 1539, visitant la province de Misnie, il contribua puissamment à y répandre et à y consolider la réforme. Mais il déploya surtout son activité, en s'aidant du concours d'André Poach, pour faire jouir la ville de Halle des lumières de la foi nouvelle. Halle était la résidence d'Albert (1) de Brandebourg, électeur

(1) *Voy.* ALBERT.

de Mayence, cardinal et archevêque de Magdebourg. Les magistrats et la bourgeoisie y étaient en opposition flagrante avec la cour, comme il arrivait souvent alors dans les résidences princières. Une partie de la bourgeoisie accueillit les émissaires de Wittenberg. Cependant cela ne suffit pas, et il fallut le concours de Jonas, appelé en 1541, pour renverser l'ancienne religion et lui substituer le dogme et le culte nouveaux. Le parti protestant prit, sous l'influence de Jonas, une prompte prédominance sur les partisans de l'archevêque et de sa cour. Albert protesta solennellement contre les innovations, dans un acte daté de Ratisbonne, mais ce fut en vain. Les protestants s'emparèrent des églises catholiques, les unes après les autres, établirent leur système ecclésiastique, et, pour se garantir contre les attaques d'Albert, justement irrité et menaçant, s'attachèrent plus étroitement à l'électeur de Saxe, le reconnurent pour leur burgrave, et lui payèrent un tribut annuel de 1,000 florins. En 1545 Jonas renonça à toutes ses places de Wittenberg, et devint superintendant et prédicateur principal de l'église de la Sainte-Vierge à Halle (Marien-Kirche). Luther alla l'y visiter souvent, pour s'édifier de la vue de ses travaux et l'y encourager; il vint une dernière fois en 1546. Jonas l'accompagna à son départ pour Eisleben, où il assista à ses derniers moments. Albert était mort avant Luther, et les protestants de Halle surent profiter du moment pour arracher à son successeur, Jean-Albert, des conditions favorables et la liberté religieuse. Mais la même année, Maurice, duc de Saxe, qui avait combattu avec l'empereur dans la guerre de Smalkalde, entra dans Halle et en chassa Jonas, principalement à cause des outrages dont il avait accablé l'empereur.

Le conseil de la ville ayant plus tard fait difficulté de le recevoir, Jonas se rendit à Hildesheim, puis à Iéna. Cependant, Mélanchthon étant intervenu en sa faveur auprès de Maurice de Saxe, il fut autorisé, en 1550, à rentrer dans Halle; mais, n'ayant pu obtenir la permission de monter en chaire, il repartit l'année suivante et alla en qualité de prédicateur de la cour à Cobourg. Il organisa encore, en 1552, sur une invitation qu'il en avait reçue, l'Église réformée à Ratisbonne, et devint, en 1553, superintendant d'Eisfeld, où il mourut le 9 octobre 1555.

Jonas ne fut pas le seul des disciples et des adhérents de Luther qui, dans des moments de trouble et d'angoisse, ne furent pas aussi convaincus que leur maître que leur foi leur vaudrait le pardon de leurs péchés. Après avoir si souvent, oralement et par écrit, vanté la doctrine de l'imputation et de la foi spéciale comme l'intarissable source de la consolation et du repos, Jonas perdit, à la fin de sa vie, toute confiance dans son système. Malgré sa piété strictement orthodoxe et sa sagesse théologique, il tomba dans le trouble et l'abattement et désespéra complétement de la grâce divine. Il restait tellement insensible à tout ce que les prédicateurs les plus éloquents faisaient pour le rassurer que son domestique était obligé de lui dire force injures pour le relever momentanément de son incurable abattement.

Ses travaux littéraires sont sans importance. Il aida Luther dans sa version de la Bible, et traduisit plusieurs ouvrages de Luther et de Mélanchthon.

Cf. Menzel, *Hist. des Allemands*, Döllinger, *la Réforme*; Adam, *Vitæ theolog.*, p. 261; Dreihaupt, *Description du cercle de la Saale*, t. I; Ersch et Gruber, *Encyclopédie*.

Fritz.

Laïs ou Lesem, que ces émigrés avaient conquis, et nommèrent dès lors Dan (1).

V. Fils du grand-prêtre Abiathas, qui apporta à Adonias la nouvelle que David avait désigné Salomon pour lui succéder au trône et l'avait déjà fait proclamer et reconnaître à ce titre (2).

VI. Neveu de David par son frère, qui tua un géant qui avait six doigts à chaque main et dix à chaque pied (3).

VII. Fils d'Osias, inspecteur du trésor de David (4).

VIII. Fils d'Azahël, qui aida Esdras à abolir les alliances illégales des Juifs avec des femmes étrangères (5).

IX. Inspecteur des prisons sous Sédécias, qui traita durement le prophète Jérémie et le fit presque mourir durant sa captivité (6). WELTE.

JONATHAS. *Voyez* BIBLE (*versions de la*).

JOPPÉ (יָפוֹ, יָפוֹא; LXX, Ἰόππη, Ἰόπη, Ἰώππη, Ἰώπη), ville des Philistins, aux frontières de la tribu de Dan (7), aux bords de la Méditerranée (8), avec un port (9). Avant la création de celui de Césarée, c'était le seul port du pays ; il était peu sûr d'ailleurs (10). Strabon l'appelle port de Jérusalem (11). La ville était située à l'extrémité méridionale de la plaine fleurie de Saron, à 150 stades S.-O. d'Antipatris (12), à 10 lieues (15 suivant d'autres) N.-O. de Jérusalem, et 3 de Rama. Joppé est très-ancien : *Est Joppe* (13) *ante diluvium, ut ferunt, condita. Joppe, Phœnicum antiquior terrarum inundatione, ut ferunt* (1). D'après les rabbins, Joppé avait été bâti par Japhet et en avait reçu son nom. Joppé fut au pouvoir des Syriens jusqu'au temps des Machabées. Judas Machabée châtia ses habitants pour avoir assassiné deux cents Juifs (2). Jonathas et Simon conquirent à plusieurs reprises cette ville (3) ; Simon la fortifia (4) et refusa de la livrer à Antiochus (5). Pompée réunit Joppé à la Syrie (6). Après avoir été donné par César à Hyrcan, et plus tard avoir été sous l'autorité d'Hérode et d'Archélaüs (7), Joppé fut rendu à la Syrie et appartenait à cette province au temps des Apôtres. C'est à Joppé que Pierre ressuscita Tabithe (8) et qu'il eut chez le corroyeur Simon la vision des animaux purs et impurs (9). Durant la guerre des Juifs, Joppé fut pris d'assaut par le Romain Cestius et réduit en cendres (10). La ville fut rétablie et devint le repaire de pirates juifs (11); Vespasien la fit raser de nouveau et bâtit à sa place une forteresse (12) qui forma bientôt une ville. Dans la suite (à partir de Constantin le Grand) Joppé devint le siége d'un évêque, jusqu'au moment où il fut pris par les Arabes (636); l'évêché fut rétabli durant les croisades. La ville, fortifiée par Baudouin Ier, servit de port de débarquement aux pèlerins, même après sa prise par Saladin (1188) et jusqu'à nos jours. Le couvent des Franciscains du

(1) *Juges*, 17, 6-13 ; 18, 15-31.
(2) III *Rois*, 1, 42-48.
(3) II *Rois*, 21, 20. I *Paral.*, 20, 6.
(4) I *Paral.*, 27, 25.
(5) *Esdras*, 10, 15.
(6) *Jérém.*, 37, 15, 20.
(7) *Josué*, 19, 46.
(8) Cf. *Act. des Apôtres*, 10, 6.
(9) II *Paral.*, 2, 16. *Jon.*, 1, 3. *Esdras*, 3, 7. I *Mach.*, 14, 5. II *Mach.*, 12, 3 sq.
(10 Josèphe, *Bell. Jud.*, III, 9.
(11) XVI, p. 758.
(12) Josèphe, *Antiq.*, XIII, 15, 1.
(13) Pomp. Mela, I, 11.

(1) Plin., *Hist. nat.*, V, 13.
(2) II *Mach.*, 12, 3-7.
(3) I *Mach.*, 10, 47-76 ; 12, 34 ; 14, 15.
(4) *Ibid.*, 14, 34.
(5) *Ibid.*, 15, 28.
(6) Josèphe, *Antiq.*, XIV, 4, 4.
(7) Id., *ibid.*, XIV, 10, 6 ; XV, 7, 3; XVII, 11, 4.
(8) *Act. des Apôtres*, 9, 36-43.
(9) *Ibid.*, 10 et 11, 5.
(10) Josèphe, *Bell. Jud.*, II, 18, 10.
(11) Strabo, l. c.
(12) Josèphe, *Bell. Jud.*, III, 9, 3.

Saint-Sauveur, à Jérusalem, entretient à Joppé un hospice pour les pèlerins. — Joppé, aujourd'hui Jaffa ou Yâfa, يافا, a environ 5,000 habitants, dont 600 Chrétiens qui vivent la plupart de commerce.

Cf. Raumer, *Palestine*, p. 201.

KÖNIG.

JORAM (יוֹרָם ou יְהוֹרָם, de יו ou יוה et רם, Jéhova élevé; LXX, Ἰωράμ).

I. Frère cadet et successeur d'Ochosias, roi d'Israël (1). Il régna douze ans « et fit le mal devant le Seigneur, cependant moins que son père et sa mère (Achab et Jézabel); » car, quoiqu'il n'abolit pas l'idolâtrie introduite par Jéroboam Ier, il mit un terme au culte phénicien de Baal (2). Une de ses premières entreprises fut une guerre contre les Moabites, qui, après la mort d'Achab, s'étaient séparés d'Israël. Joram, voulant les soumettre, s'allia à Josaphat, roi de Juda, dont alors dépendait le roi d'Édom (3), qui devait par conséquent prendre part à la guerre. Le défaut d'eau, une fois qu'ils furent sur le territoire iduméen, mit les trois rois alliés et leurs armées en grand danger; mais Élisée leur ayant promis de l'eau, qui leur arriva en effet par un miracle soudain, les armées furent sauvées et purent avancer et mettre les Moabites, qui avaient pris l'initiative des hostilités, dans une telle détresse que leur roi Mésa offrit en holocauste son fils premier né sur les murs de la ville, en présence des ennemis, à son dieu Camos, pour en obtenir assistance. Ce spectacle excita une telle horreur parmi les Israélites qu'ils s'arrêtèrent dans leur entreprise et retournèrent dans leur pays (4).

Le but de cette guerre n'avait pas été atteint, et cependant un immense péril menaçait le royaume d'Israël du côté des Syriens. Joram en fut préservé par l'intervention du prophète Élisée, qui découvrit au roi les plans de l'ennemi (1). Le roi de Syrie, pour se venger du Prophète, voulut s'en emparer; mais sa tentative tourna contre lui (2). Cependant il arriva que les Syriens, sous la conduite de Bénadab, assiégèrent pendant assez longtemps Samarie, que ravagea une terrible famine. « Une tête d'âne se vendait 8 sicles d'argent, et la quatrième partie d'un cabe de fiente de pigeon 5 sicles. » Une femme immola son propre fils et le dévora avec une de ses voisines, à la condition que celle-ci livrerait de même son enfant. Joram, qui attribuait cette affreuse détresse au prophète Élisée, voulut le faire mourir. Cependant le Prophète promit que la misère finirait le lendemain, et sa prophétie se réalisa. La nuit suivante les Syriens crurent entendre le bruit d'une formidable armée qui s'avançait contre eux; ils abandonnèrent subitement leur camp, sans même emporter leurs bagages et leurs bêtes de somme. Ainsi, le lendemain, les nombreuses provisions que l'ennemi n'avait pu enlever tombèrent aux mains des Israélites, et la famine cessa (3). Plus tard Joram lui-même entreprit la guerre contre Hasaël, successeur de Bénadab, espérant, en s'alliant à Ochosias, roi de Juda, reconquérir la ville de Ramoth de Galaad, qui était toujours entre les mains des Syriens; mais il fut blessé, et revint à Jezrahel pour se faire guérir (4). Pendant ce temps Jéhu, un de ses généraux, fut sacré roi d'Israël par Élisée, et chargé d'exterminer toute la

(1) *Voy.* OCHOSIAS, n° 1.
(2) IV *Rois*, 3, 1-3.
(3) III *Rois*, 22, 48.
(4) IV *Rois*, 3, 4-27.

(1) IV *Rois*, 6, 8-12.
(2) *Ibid.*, 6, 13-23.
(3) *Ibid.*, 6, 24; 7, 20.
(4) *Ibid.*, 8, 28 sq.

maison d'Achab (1). Jéhu, obéissant à sa mission, tua, en se rendant à Jezrahel, le roi Joram, qui était venu au-devant de lui, en lui lançant un dard à travers le cœur. Il fit jeter le cadavre sur le champ de Naboth, afin que la prophétie d'Élie (2) s'accomplît (3).

II. Fils et successeur de Josaphat, roi de Juda. Il inaugura son règne en faisant périr tous ses frères, qui valaient mieux que lui, et mettant ainsi fin à la maison de son père (4). Il ne marcha pas dans la voie de Josaphat et d'Asa, mais dans la voie des rois d'Israël, entraîna Juda et Jérusalem dans l'idolâtrie (5), comme avait fait la maison d'Achab, dont il avait épousé une fille (Athalie) (6). Cette apostasie aurait mérité que toute la race royale fût anéantie comme celle du royaume d'Israël, et Dieu ne l'épargna que parce qu'il ne voulait pas laisser inaccomplie (7) la promesse faite à David (8). Cependant Joram n'échappa point au châtiment. Tandis qu'il élevait sur les montagnes de Judée des sanctuaires aux idoles, il reçut une lettre du prophète Élie qui lui reprocha son apostasie et le menaça lui et son peuple de graves malheurs (9).

La menace ne tarda pas à se réaliser. L'Idumée s'affranchit de Juda, se donna un roi indépendant, et repoussa la tentative qui fut faite par Joram de la remettre sous son joug (10). La ville sacerdotale de Libna elle-même osa se soustraire à son autorité, parce qu'il avait abandonné Jéhova, le Dieu de ses pères (11). Les Philistins et les Arabes envahirent le pays, pénétrèrent dans Jérusalem, pillèrent le trésor royal, et emmenèrent captifs les fils et les femmes du roi, qui ne conserva que Joachaz, le plus jeune de ses fils (1). Enfin il fut lui-même frappé d'une maladie d'entrailles incurable, qui dura deux ans, au bout desquels il succomba au milieu d'affreuses douleurs (2). Le peuple ne lui rendit aucun honneur funèbre ; il fut toutefois enseveli dans la cité de David, mais non dans la sépulture des rois (3).

Les données chronologiques de son règne offrent quelques difficultés. D'après le texte IV Rois, 1, 17, il aurait commencé à régner deux ans avant Joram, roi d'Israël ; d'après IV *Rois*, 8, 16, ce ne serait que dans la cinquième année de Joram ; et enfin, d'après IV Rois, 8, 1, cf. III Rois, 22, 42, son père, Josaphat, ne mourut que dans la septième année de Joram, roi d'Israël. La seconde de ces indications est exacte ; il faut en effet que Joram soit devenu roi de Juda dans la 5e année du règne de Joram d'Israël, car il régna 8 ans (4) et mourut la 12e année de Joram, roi d'Israël (5). La troisième donnée n'est pas en contradiction avec ces dates ; elle indique seulement que Joram fut pendant deux ans corégent de son père. Mais la première donnée suivant laquelle Joram de Juda monta sur le trône plus tôt que Joram d'Israël, résulte sans aucun doute d'une erreur. Quant à la contradiction directe que Winer (6) prétend exister entre le texte II Par., 22, 1, 8, suivant lequel les frères d'Ochosias furent mis à mort sous Joram, et le texte IV Rois, 10, 13, d'après lequel ce fut seulement Jéhu qui,

(1) IV *Rois*, 9, 1-10.
(2) III *Rois*, 21, 19.
(3) IV *Rois*, 9, 24-26.
(4) II *Paral.*, 21, 4, 13.
(5) *Ibid.*, 21, 12 sq.
(6) IV *Rois*, 8, 18.
(7) *Ibid.*, 8, 19.
(8) II *Rois*, 7, 12-16.
(9) II *Paral.*, 11, 14 sq.
(10) III *Rois*, 8, 10-22. II *Paral.*, 21, 8-10.
(11) II *Paral.*, 21, 10.

(1) II *Paral.*, 21, 16.
(2) *Ibid.*, 21, 18.
(3) *Ibid.*, 21, 20.
(4) IV *Rois*, 1, 17.
(5) *Ibid.*, 8, 24, 26.
(6) *Lex. reel.*, I, 654.

au temps d'Ochosias, fit tuer ses frères, cette contradiction apparente repose sur une fausse interprétation; car dans le premier passage il est parlé des *frères* dans le sens propre, comme le prouve l'ensemble des versets; dans le second passage le mot *frères* est pris dans un sens impropre, comme le prouve le nombre même qui est indiqué (42) (1). Enfin la contradiction que le même Winer veut trouver entre II Par., 21, 20, et IV Rois, 8, 24 (2), résulte d'une interprétation arbitraire; car le premier texte dit, comme le dernier, que Joram fut enseveli dans la cité de David, ajoutant seulement qu'il ne fut pas déposé dans la sépulture des rois, et ces deux faits peuvent parfaitement subsister ensemble.

WELTE.

JORDANO DE PISE. *Voyez* JACOPO.

JORISTES, partisans de DAVID GEORGE ou JORIS, peintre sur verre de Delft, fanatique dangereux, né en 1501. Avant de paraître en qualité d'anabaptiste, il avait eu à Delft même la langue percée, pour avoir attaqué la religion catholique.

En 1534 il se fit rebaptiser et fonda une secte particulière d'anabaptistes. Accusé d'enseigner des doctrines blasphématoires et scandaleuses, il fut obligé de s'enfuir de Hollande, et se rendit, en 1544, à Bale, où, à ce qu'il paraît, il vécut honnêtement, dans un grand appareil, et passa pour un réformé. Il mourut en 1556.

Ses livres, aussi obscurs que confus, et notamment son *Livre des Miracles,* l'avaient fait de son vivant, et non sans raison, accuser de vouloir passer pour le véritable Messie, fondateur d'un nouveau royaume spirituel; de rejeter beaucoup de vérités fondamentales du Christianisme; de réprouver le mariage, et

(1) Cf. Keil, *Comm. sur le Livre des Rois*, p. 408.

(2) Winer, l. c.

d'enseigner que les sexes pouvaient indistinctement s'unir dans les ardeurs de l'amour divin.

Après sa mort son propre gendre *Nicolas Blesdick,* prédicateur des réformés du Palatinat, s'éleva contre sa mémoire, renouvelant toutes les accusations qui avaient été formulées contre lui, et, quoique au moment des enquêtes judiciaires les hôtes et les amis du défunt nièrent tout ce qu'on lui reprochait, les prédicateurs de Bâle tirèrent de ses écrits une série de propositions hérétiques et impies, qui firent condamner le cadavre de Joris à être exhumé et brûlé (1559). Joris s'était fait des partisans en Hollande et dans plusieurs contrées d'Allemagne, et ses livres les maintinrent longtemps fidèles à sa mémoire et à ses enseignements; tels furent les David-Joristes de Tönningue, dans le duché de Schleswig, qui excitèrent quelque agitation en 1642.

Voir Arnold, *Hist. de l'Église et des Hérésies,* P. I, t. XVI, c. 21, § 44; Mosheim, *Hist. de l'Église*, t. III, p. 510, Heilbronn, 1776; Schröckh, *Hist. de l'Égl. depuis la réforme*, V, 442, 476; et l'article COMMUNAUTÉ DES BIENS.

SCHRÖDL.

JORNANDÈS ou JORDANÈS, *Jordanis*, *Jordanus*, auteur de l'histoire *de Rebus Geticis*, était Ostrogoth de naissance et écrivit au milieu du sixième siècle. Il raconte que son grand-père Péria avait été notaire auprès de Candax, duc des Alains, et que lui-même, quoique sans lettre avant sa conversion, *quamvis agrammatus*, devint notaire. Jornandès, d'après cela, appartenait sans aucun doute à l'état monastique. On le considéra longtemps comme évêque de Ravenne ou évêque des Goths; mais aucun catalogue des évêques de Ravenne ne le cite, et il n'existe aucune preuve qu'il ait rempli des fonctions épiscopales parmi les Goths.

L'histoire des Goths de Jornandès consiste en un extrait d'une histoire des Ostrogoths, faite par Cassiodore et qui malheureusement est perdue, avec des additions tirées des historiens grecs et latins ou résultant de ses expériences personnelles.

Il termine son récit par la captivité de Witigès, roi des Ostrogoths, et se défend de l'accusation de partialité en faveur de sa nation, quoique à certains égards il la mérite. Malgré cela et malgré son style barbare, l'histoire de Jornandès demeure l'ouvrage capital, non-seulement pour l'histoire des Goths, mais pour celle des anciennes races allemandes en général, pour celle des migrations des peuples et pour les renseignements géographiques relatifs à cette époque.

Les meilleures éditions de l'histoire de Jornandès sont celle de Don Jean Garet, *Cassiodori opera*, Rouen, 1679, et celle de L. Muratori, t. I, *Rerum Ital. Script.*; Muratori a aussi publié le second ouvrage de Jornandès, *de Regnorum et temporum successione, sive de origine mundi et actibus Romanorum*, ibid.; Muratori, *in præf. ad chron. de Rebus Geticis*; Schröckh, *Hist. de l'Église*, t. XVI, p. 185.

SCHRÖDL.

JOSAPHAT (יְהוֹשָׁפָט, de יהוה=יהו et שפט (Dieu juge); LXX, Ἰωσαφάτ), fils et successeur d'Asa, roi de Juda (1). Ce fut un des meilleurs rois de Juda, et son règne fut des plus heureux. Depuis le moment où s'était établi le schisme, les deux royaumes de Juda et d'Israël étaient demeurés en hostilité permanente. Josaphat conclut la paix avec le roi d'Israël, fortifia les villes (2) que son père avait conquises (3), ainsi que la plupart des places de la Judée, y établit des magasins d'approvisionnements (1), et veilla à la bonne administration de la justice, en établissant des magistrats dans les cités, et en leur imposant comme une stricte obligation, dont ils étaient responsables devant Dieu, de juger en équité (2). Il fit instruire le peuple dans la loi de Dieu par des lévites et des prêtres, qu'il envoya dans toutes les villes de Juda (3), abolit le culte de Baal (4), chassa du pays les idolâtres qui étaient restés des derniers temps de son père (5), renversa les sanctuaires païens (6) et les hauts lieux, sans toutefois réussir *complétement* sous ce dernier rapport (7). C'est ainsi qu'il marcha dans *la voie de son* père et dans celle de David, et fit ce qui était bien aux yeux de Dieu (8). Aussi le Seigneur demeura avec lui et affermit le royaume entre ses mains (9). Juda lui apporta de *tous côtés* des présents; les peuples voisins n'osèrent point l'attaquer, et lui payèrent au contraire de riches tributs en argent et en troupeaux, notamment les Philistins et les Arabes (10); ses richesses et sa renommée s'accrurent de jour en jour (11). Il fit avorter d'une manière miraculeuse une invasion des Moabites et des Ammonites, auxquels s'étaient joints des Iduméens (12). En effet, Josaphat et son peuple s'étant préparés au combat par le jeûne et la prière, et, obéissant à une parole prophétique, s'étant avancés contre les ennemis, tout à *coup*

(1) III *Rois*, 15, 24.
(2) II *Paral.*, 17, 2.
(3) III *Rois*, 15,

(1) II *Paral.*, 17, 12.
(2) *Ibid.*, 19, 5-11.
(3) *Ibid.*, 17, 7-9.
(4) *Ibid.*, 17, 3.
(5) III *Rois*, 22, 47.
(6) II *Paral.*, 17, 3, 6.
(7) *Ibid.*, 20, 33. III *Rois*, 22, 44.
(8) III *Rois*, 22, 43. II *Paral.*, 17, 3 sq.
(9) II *Paral.*, 17, 3, 5.
(10) *Ibid.*, 17, 10 sq.
(11) *Ibid.*, 17, 5, 12.
(12) *Ibid.*, 20, 10, 22.

une lutte des plus vives éclata parmi ceux-ci ; ils tournèrent leurs armes les uns contre les autres, s'exterminèrent entre eux, et Josaphat et les siens n'eurent qu'à recueillir les provisions et les dépouilles précieuses laissées par l'ennemi, et qu'ils rapportèrent, sans coup férir, à Jérusalem (1). Mais Josaphat commit une faute grave, en ce que non-seulement il conclut la paix avec le royaume d'Israël, mais entra en alliance intime avec la dynastie idolâtrique de Samarie, et accepta une fille d'Achab comme femme de son fils Joram. A la suite de cette union il fut entraîné dans les expéditions d'Achab et de son fils, et n'y trouva que périls et malheurs. Il s'en fallut de peu qu'il ne perdît la vie dans la guerre qu'Achab avait déclarée aux Syriens, pour reprendre Ramoth de Galaad (2), et, quant à celle que Joram fit contre les Moabites (3), elle ne lui rapporta pas le moindre profit. Il échoua dans tout ce qu'il voulut d'ailleurs entreprendre de concert avec le roi d'Israël, notamment dans le rétablissement du commerce maritime fondé par Salomon. Il fut puni d'avoir donné une part de son entreprise au roi d'Israël, Ochosias, et, conformément à la prophétie d'Éliézer, ses navires furent détruits même avant leur départ (4). Quoique cette malheureuse alliance eût attiré sur lui la colère de Dieu, il fut épargné en vue de ses autres bonnes œuvres et pour avoir exterminé le culte des idoles dans Juda (5). Josaphat mourut après un règne de vingt-cinq ans, et fut enseveli dans le sépulcre des rois (6). Il n'y a pas, quoi que dise Winer (7), de contradiction flagrante entre III Rois, 22, 50, et II Par., 20, 35, par rapport à la navigation partant des ports iduméens (1).

C'est une question de savoir si le nom de *vallée de Josaphat* (2), dont parle Joël, n'est qu'un nom allégorique, sans application géographique ni historique, ou s'il désigne véritablement un lieu déterminé ayant quelques rapports avec le roi Josaphat. La première hypothèse, pour laquelle se prononce Winer (3), à cause de la signification du mot Josaphat (vallée de Dieu-juge, vallée du jugement de Dieu), est fort plausible ; mais la seconde a également toujours paru vraisemblable aux savants, parce que, de tout temps, la vallée du torrent de Cédron, entre Jérusalem et le mont des Olives, a porté le nom de vallée de Josaphat (4). Cependant, comme ils ne voyaient pas le rapport que l'histoire connue de Josaphat pouvait avoir avec cette vallée, ils s'imaginèrent que ce nom avait été primitivement donné à l'endroit où les ennemis de Josaphat furent anéantis par un miracle, et qui portait aussi le nom de vallée de la Bénédiction ou de la Louange, עֵמֶק בְּרָכָה ; or ce nom n'était pas celui du lieu où les ennemis furent anéantis, mais bien de celui où l'on remercia Dieu de les avoir exterminés ; car Josaphat n'arriva en cet endroit que le quatrième jour, en revenant du désert de Thékoa à Jérusalem ; donc la vallée de la Bénédiction ne pouvait être que celle du torrent de Cédron (5). Il n'est certainement pas invraisemblable que cette vallée ait reçu en outre le nom du roi sous lequel s'était passé l'événement remarquable qui l'avait fait appeler vallée de Bénédiction.

(1) II *Paral.*, 20, 1-28.
(2) III *Rois*, 22, 32 sq.
(3) *Voy.* JORAM Ier.
(4) II *Paral.*, 20, 35-37.
(5) *Ibid.*, 19, 2 sq.
(6) III *Rois*, 22, 51.
(7) *Lexique*, I, 711.

(1) Cf. Keil, *Comm. sur le Livre des Rois*, p. 311.
(2) *Joël*, 4, 2, 12.
(3) *Lexique*, I, 711.
(4) Cf. S. Calmet, *Dict.*, *s. v.*
(5) Cf. Othon Thénius, *le Livre des Rois* p. 259.

Que si la vallée de Cédron a reçu le nom de vallée de Josaphat en mémoire de l'événement dont il s'agit, on n'est pas en droit de conclure que Joël n'a pu se servir de ce nom dans un sens plus général et désigner par là le théâtre du jugement des ennemis de la théocratie, quelque part d'ailleurs que soit le lieu de ce théâtre. L'allusion historique indique seulement que le jugement dernier avait été préfiguré au temps de Josaphat.

WELTE.

JOSÉ. *Voyez* FRÈRES DE JÉSUS.

JOSEPH (יוֹסֵף; LXX, Ἰωσήφ), l'avant-dernier fils de Jacob, le premier que lui donna Rachel (1). Il était particulièrement cher à son père à ce titre, et parce qu'il l'avait averti des fautes de ses frères ; mais cette raison même l'avait rendu odieux à ceux-ci. Cette haine augmenta lorsque Joseph leur raconta les songes qui prédisaient son élévation future. Aussi, un jour qu'ils faisaient paître leurs troupeaux en Sichem, et que Joseph leur fut envoyé par leur père, alors établi dans le voisinage d'Hébron, ils résolurent, en le voyant arriver, de le tuer ; Ruben toutefois, l'aîné des frères, obtint qu'ils se contenteraient de le jeter dans une citerne desséchée, d'où il pensait le retirer pour le rendre à son père. Mais Ruben s'étant absenté, et des marchands ismaélites de Madian (que l'Écriture nomme tantôt Ismaélites (2), tantôt Madianites) (3), étant venus à passer, les frères de Joseph le vendirent pour 20 sicles d'argent, immolèrent un bouc, teignirent dans son sang la robe de Joseph, et firent accroire à leur père qu'une bête sauvage avait dévoré son fils (4).

Les marchands emmenèrent Joseph en Égypte, et le vendirent à Putiphar, commandant la garde de Pharaon. Putiphar lui accorda bientôt toute sa confiance et le mit à la tête de sa maison et de ses biens. Le Seigneur fit réussir tout ce que Joseph entreprenait, et sa bénédiction reposait sur tout ce *qui était* dans la maison et dans les champs de Putiphar (1). Cependant la femme de cet officier, ayant conçu une vive passion pour lui et n'ayant pu la lui faire partager, l'accusa d'avoir voulu attenter à son honneur, et Joseph fut jeté en prison. Bientôt il y fut chargé de la surveillance des autres prisonniers, parmi lesquels se trouvaient l'échanson *du roi* et son pannetier. Ils eurent des songes qui prédisaient leur avenir, *mais qu'ils* ne comprirent pas. Joseph les leur interpréta, et, peu de temps après, ce service devint l'occasion de sa délivrance (2).

Le roi d'Égypte avait fait deux songes qui l'importunaient. *Il avait vu sept* vaches grasses dévorées par sept vaches maigres, sept épis gras engloutis par sept épis maigres, et personne ne pouvait lui expliquer ces visions qui l'agitaient. L'échanson se souvint de Joseph, qu'il avait laissé en prison ; il raconta la manière dont Joseph lui avait interprété ses propres rêves. Pharaon fit aussitôt paraître devant lui Joseph, qui déclara que les songes du roi annonçaient sept années fertiles suivies de sept années de disette. Il donna en même temps le conseil de faire, pendant les premières années d'abondance, des provisions qui serviraient durant le temps de disette, et fut lui-même chargé de ce soin par Pharaon, après avoir été élevé au rang de premier dignitaire de l'État, proclamé publiquement en cette qualité, et reçu le nom de Zaphnath-Phaneach (צָפְנַת פַּעְנֵחַ ; LXX, Ψονθομφανήχ, c'est-à-dire, suivant S. Jérô-

(1) *Genèse*, 30, 24.
(2) *Ibid.*, 37, 25.
(3) *Ibid.*, 37, 28, 36.
(4) *Ibid.*, 37, 1-35

(1) *Genèse*, 39, 1-6.
(2) *Ibid.*, 39, 7-40, 23.

me (1), *salvator mundi*; d'après d'autres, χρυπτῶν εὑρετής, qui découvre les mystères (2) : le cophte psotempheneh, = sauveur du monde, prouve que S. Jérôme avait raison).

Joseph établit dans toutes les villes des magasins de blé, « et il ramassa une si grande abondance de grains qu'elle égalait le sable de la mer, et qu'elle ne pouvait pas même se mesurer. » Lorsque les années de stérilité éclatèrent, et la famine avec elles, Joseph revendit aux habitants du pays le blé qu'il avait en réserve, d'abord contre de l'argent (3), et, lorsqu'ils n'en eurent plus, contre des bestiaux (4), et, ceux-ci étant venus à leur manquer, contre leurs terres, de sorte qu'il fit de tout le pays un domaine de la couronne, dont la jouissance fut abandonnée aux possesseurs en retour de la cinquième partie des revenus qu'ils payèrent à Pharaon (5).

Au moment de son élévation Joseph avait épousé Asnath, fille de Putiphar, dont, avant les années de stérilité, il eut deux enfants, Manassé et Éphraïm (6). Pendant la famine les frères de Joseph vinrent en Égypte pour acheter du froment. Après les avoir traités assez durement pendant un certain temps, et avoir réveillé en eux le souvenir et le remords de leur ancienne faute, il se fit reconnaître, et appela toute sa famille en Égypte, où il lui donna le pays de Gessen. Dix-sept ans après, Jacob mourut dans la terre de Gessen. Joseph fit embaumer son corps, et, suivant le désir de son père, le fit transporter en Canaan, dans la sépulture de famille achetée par Abraham. Il calma ses frères, qui craignaient qu'après la mort de leur père Joseph ne les traitât plus sévèrement à cause de leur ancien crime, et il leur promit de prendre soin d'eux et de leurs enfants, puisque Dieu avait tourné en bien d'une manière si merveilleuse le mal qu'ils avaient médité.

Joseph parvint à l'âge de 110 ans, vit ses petits-enfants et ses arrière-petits-enfants, et ordonna avant de mourir que, lorsque ses descendants sortiraient d'Égypte, on transportât ses ossements en Canaan, et qu'on les déposât dans la sépulture de famille, près de Macphéla (1).

Les contradictions qu'on a prétendu trouver dans l'histoire de Joseph (2), et dont on a pris prétexte pour diviser le récit de la Genèse en deux portions distinctes (3), n'existent pas, comme l'ont parfaitement démontré les travaux apologétiques modernes sur le Pentateuque et la Genèse en particulier. Il en est de même du reproche fait à Joseph d'avoir été dur dans ses rapports avec ses frères, son père et les Égyptiens (4), reproche qui tombe si l'on ne donne pas aux paroles du texte une interprétation outrée, et si l'on juge la conduite de Joseph au point de vue de son temps et de la situation dans laquelle il se trouvait.

Nous n'avons point à nous occuper des additions fabuleuses faites à l'histoire de Joseph par les Juifs postérieurs et les Arabes (5).

Quoique deux tribus israélites sortirent des deux fils de Joseph, Éphraïm et Manassé, les Nombres, 13, 11, ne nomment qu'*une tribu de Joseph*, mais ils ne comprennent par là que la tribu

(1) *Quæst. in Gen.*
(2) Cf. Tuch, *Comm. sur la Genèse*, p. 522.
(3) *Genèse*, 41, 56 ; 47, 14.
(4) *Ibid.*, 47, 15-17.
(5) *Ibid.*, 47, 18-26.
(6) *Ibid.*, 41, 45, 50-52.

(1) *Genèse*, 50.
(2) *Ibid.*, 37-50.
(3) Winer, *Lexique*, I, 715.
(4) Cf. Winer, l. c., 712.
(5) Cf. *Encyclopédie de Halle*, sect. II, P. 23, p. 71.

de Manassé. Il est probable que les deux tribus issues de Joseph portèrent pendant un certain temps, outre leur nom particulier, la désignation commune de tribu de Joseph. Le nom de Joseph paraît ailleurs comme celui des deux tribus d'Éphraïm et de Manassé, par exemple Deut., 27, 12, quoique habituellement l'Écriture se serve de l'expression « les enfants de Joseph », Jos., 16, 1, 4; 17, 14, 16, ou « maison de Joseph », Jos., 17, 17; 18, 5; Juges, 1, 23. Parfois les mots de « Joseph », « maison de Joseph », sont pris au figuré pour le royaume d'Israël, par opposition au royaume de Juda (1), et dans un sens plus général pour tous les Israélites en général, Ps. 79, 1; 80, 5.

WELTE.

JOSEPH (S.), l'époux de Marie et le père nourricier de Jésus-Christ, issu en ligne directe du roi David, était un pauvre charpentier de Nazareth, qui, outre les travaux de son état, s'occupait peut-être aussi de serrurerie. D'après des traditions peu authentiques, Joseph aurait été déjà fort avancé en âge lorsqu'il épousa Marie. C'est une erreur de prétendre qu'il avait été marié avant de s'unir à Marie, qu'il avait eu plusieurs enfants, savoir Jacques le Mineur et ceux que l'Évangéliste appelle les frères de Jésus (2); cette erreur provient des Évangiles apocryphes. L'Église catholique enseigne que Joseph vécut dans des rapports de chasteté virginale avec Marie et n'eut point d'enfants; car elle a condamné comme hérétique l'opinion d'Helvidius (3) et de Bonose (4), qui soutenaient que Joseph avait eu des enfants de Marie. Les autres détails qu'on donne sur Joseph, et qui ne sont pas tirés de l'Écriture, sont ou des traditions sans garantie ou de pures fables. Seulement il paraît certain que Joseph mourut avant que Jésus inaugurât son ministère public, puisqu'il n'en est pas question aux noces de Cana, qu'il ne paraît pas pendant toute la durée de la vie publique du Christ, et que Jésus sur la croix recommande sa mère à Jean. Suivant la tradition le tombeau de Joseph aurait été dans la vallée de Josaphat. On ne fait jamais mention dans l'histoire de l'Église des ossements de S. Joseph. En revanche certaines localités, notamment Pérouse, prétendent posséder son anneau de mariage et quelques restes de ses vêtements.

Dans les premiers siècles on ne célébra point d'une manière particulière la mémoire de S. Joseph, ce qui provint probablement de l'usage primitif de l'Église de célébrer la fête des martyrs, et non celle des autres saints, ou plutôt d'une certaine appréhension que la fête de S. Joseph ne le fît considérer comme le vrai père de Jésus, et que par conséquent la foi en la divinité de Jésus-Christ ne pût en être ébranlée parmi le peuple illettré. Cependant le nom de Joseph se trouve déjà dans les martyrologes d'Occident du neuvième siècle, et les Grecs en firent dès lors mémoire, avec celle des autres justes de l'Ancien Testament, le samedi avant Noël, et avec celle de Marie, David et Jacques le Mineur, le samedi dans l'octave de Noël. Les hymnes de ces fêtes furent composés par *Joseph l'Hymnographe* († 883), qui reçut, dans une vision, par l'intervention de l'apôtre Barthélemy, le don de la poésie sacrée, et composa divers hymnes pour l'office grec (1). Aux quatorzième et quinzième siècles

(1) *Ézéch.*, 37, 16. *Amos*, 5, 6. *Zach.*, 10, 6.
(2) *Voy.* FRÈRES DE JÉSUS.
(3) *Voy.* HELVIDIUS.
(4) *Voy.* BONOSE.

(1) *Voir* Boll., 19. *Mart.*, *in Comment. prær. ad S. Joseph*, § 2 : *de S. Josepho Hymnographo*, 3 *April.*

plusieurs ordres d'Occident célébrèrent la mémoire de S. Joseph (19 mars) avec un office spécial, et le fameux Jean Gerson s'efforça, par ses écrits, d'introduire cette fête. Il écrivit sa vie en vers (*Josephina*, 12 chants), et composa un office en son honneur. Plus tard Ste Thérèse et S. François de Salles contribuèrent beaucoup à répandre le culte de S. Joseph; les Papes Grégoire XV et Urbain VIII rangèrent, le premier en 1621, le second en 1642, le jour de S. Joseph parmi les fêtes commandées.

V. Bolland., 19 *Martii*; Tillemont, *Mém.*, P. I, p. 78; Buttler, *Vie des Pères*, etc., 19 mars.

SCHRÖDL.

JOSEPH (LE PÈRE), Capucin. *Voyez* RICHELIEU.

JOSEPH Ier, empereur. *Voyez* CLÉMENT XI.

JOSEPH II, fils de l'empereur François Ier de Lorraine et de Marie-Thérèse, naquit à Vienne le 13 mars 1741. Il eut pour parrains le Pape Benoît XIV et Auguste II, électeur de Saxe, plus tard roi de Pologne. Son gouverneur fut le feld-maréchal comte Bathiany. L'histoire et la géographie furent la base de ses études. Marie-Thérèse confia son éducation religieuse aux Pères Parhammer et Franz, Jésuites; et enfin le vieux Bartenstein, secrétaire d'État de Charles VI, dut lui enseigner la politique. On ne peut guère discerner l'influence qu'eut l'éducation première de Joseph sur la direction morale qu'il suivit plus tard. Il est vraisemblable du moins que les principes religieux qu'il reçut firent assez d'impression sur lui pour que, dans son opposition contre l'Église, en adoptant les prétendues lumières du siècle, il ne pût jamais parvenir à l'indifférence complète que manifesta à cet égard son contemporain Frédéric de Prusse. Quant à l'influence de Bartenstein, elle fut plus durable, et il communiqua au futur empereur toutes ses opinions sur la politique. Sa théorie financière et militaire caractérisa toutes les réformes entreprises plus tard par Joseph. Pendant que le jeune prince terminait son éducation par ses livres, et principalement par la lecture des ouvrages de César, l'Autriche et la Prusse mesuraient leurs forces, avec des chances diverses, sur les champs de bataille de Lobositz, Prague, Collin, Rossbach et Hochkirch. Joseph suivait avec anxiété, de son cabinet d'études, la destinée des armes autrichiennes. La gloire militaire du roi de Prusse réveillait dans l'âme juvénile du prince l'émulation qui plus tard le fit marcher presque pas à pas sur les traces de Frédéric. Il aspirait avec une ardeur extrême à prendre du service; mais sa mère ne voulut pas y consentir, de peur que la guerre ne le rendît indifférent aux obligations d'un monarque pacifique. Elle préféra l'initier peu à peu au maniement des affaires d'État, et lui fit prendre place au conseil dès l'année 1761. L'année précédente il s'était marié avec Isabelle, fille aînée de Philippe, duc de Parme. Il vécut en très-bonne intelligence avec cette princesse, qu'il perdit au bout de trois ans. Deux ans plus tard il épousa en secondes noces, plus par politique que par goût, Marie-Joséphine de Bavière, fille de l'empereur Charles VII. Cette union avait *été* contractée surtout à la demande de l'impératrice-mère, qui désirait des descendants mâles dans sa famille, et espérait hériter des biens allodiaux du frère de cette princesse. Cette espérance ne se réalisa pas. Joseph fut malheureux avec sa seconde femme; une mort prématurée l'affranchit encore une fois du lien conjugal, en 1767. Ce second mariage étant resté stérile, Joseph perdit le droit qu'il aurait pu avoir sur l'héritage de l'électeur Maximilien-Joseph, et cette circons-

tance fit naître plus tard la guerre de la succession de Bavière, dans laquelle Joseph eut contre lui aussi bien le droit que le bonheur.

Joseph résolut de ne pas se remarier. Dans un article secret de la paix de Hubertsbourg, conclue en février 1763 avec la Prusse, Frédéric avait promis sa voix au fils aîné de l'impératrice, quand on élirait le roi des Romains. Le 27 mars 1764, Joseph se rendit avec son père à Francfort; il y fut élu, et, le 3 avril, solennellement couronné. L'année suivante l'empereur mourut subitement d'une attaque d'apoplexie. Le roi des Romains prit alors le titre d'empereur, et, comme François Ier avait été corégent de l'empire et des États héréditaires de l'impératrice, Marie-Thérèse s'associa au même titre le nouvel empereur, toutefois sous la réserve, faite en 1740, qu'elle ne renonçait en aucune façon à la souveraineté personnelle de ses États. Quoique l'impératrice-mère surveillât attentivement l'esprit prompt et brusque du jeune empereur, et ne lui laissât jamais la main libre dans aucune affaire, sauf dans la direction de la guerre, ce qui donnait souvent lieu à de vives mésintelligences que l'habile prince de Kaunitz savait calmer, on ne pouvait plus dès lors méconnaître la direction que suivrait le nouvel empereur quand le pouvoir serait tout entier dans ses mains. Joseph, en effet, n'hésitait pas quant au but qu'il voulait atteindre. Il prétendait entourer son nom de grandeur et de popularité, et sinon effacer, du moins égaler la renommée du roi de Prusse. Il avait introduit dans son armée l'organisation militaire prussienne; il chercha de même à s'approprier certaines innovations de Frédéric, qui, par cela même qu'elles perdaient leur caractère de spontanéité originale, furent plus singulières que raisonnables et utiles. Telles furent la simplicité et l'économie qu'il introduisit dans son entourage et dans sa cour, quelque louables qu'elles fussent en elles-mêmes et quel que fût leur contraste avec les habitudes des autres cours, et notamment de celle de France.

En 1769 Joseph fit en Italie un voyage qui n'avait d'autre but apparent que celui de mettre l'empereur en contact plus direct avec les chefs-d'œuvre artistiques de ce pays. Clément XIII, à la veille (2 février 1769) d'un consistoire dans lequel on devait traiter l'affaire des Jésuites et les réclamations des cours à leur sujet, mourut subitement. Pendant que le collége des cardinaux se réunissait en conclave, la nouvelle inattendue se répandit que l'empereur, parcourant l'Italie, se trouverait sous peu de jours à Rome. L'attente fut générale et vive; car, depuis Charles-Quint, c'est-à-dire depuis plus de deux cents ans, Rome n'avait pas vu d'empereur d'Allemagne dans ses murs. On fit de grands préparatifs pour recevoir le monarque; mais l'empereur renvoya les troupes venues au-devant de lui, fit répandre le bruit qu'il arriverait plus tard, et entra dans Rome, le 15 mars, dans une simple calèche. Cette simplicité de l'empereur, qui se faisait appeler le comte de Falkenstein, plut au peuple romain. Le collége des cardinaux fit tout pour être agréable à l'empereur; contrairement à toutes les traditions et à toutes les coutumes, le conclave consentit à recevoir une visite de l'empereur, accompagné de son frère, et l'invita à pénétrer dans l'intérieur du palais. L'empereur ayant répondu que cela ne serait pas bienséant, la députation envoyée au-devant de lui répliqua que tout devait s'ouvrir devant Sa Majesté. Après s'être fait donner des renseignements sur le mode d'élection dans la cellule du cardinal Albani, il s'aperçut tout à coup qu'il était, contrairement à l'étiquette,

entré l'épée au côté; il allait la déposer quand les cardinaux le retinrent, lui disant qu'ils étaient persuadés qu'il ne s'en servirait que pour défendre l'Église. Albani lui baisa même la main, et l'empereur répondit en serrant le cardinal dans ses bras. Comme on parlait de la longueur du conclave et qu'on rappelait qu'il avait duré six semaines lors de l'élection de Benoît XIV, l'empereur dit : « Je serais enchanté qu'il durât un an, s'il pouvait en sortir un Pape comme celui-là. Je voudrais qu'on élût un Pape qui fût plus maigre que gras! » A cette parole inconvenante en succéda une autre plus déplacée encore, lorsqu'on lui lut la formule du serment prêté par les cardinaux avant l'élection. « Tient-on ce serment? » dit-il. Le cardinal Albani donna une réponse que la faiblesse de son âge seule peut justifier : « Nous devons élire le plus digne; cependant parfois les voix dépendent des circonstances. » A son départ les cardinaux recommandèrent l'Église à sa protection, et il reprit : « Il faut se concilier les princes, et ne pas les heurter de front. Le Pape, dans les choses spirituelles, agit à la place de Dieu; mais il ne faut pas qu'il oublie qu'il est souverain, et doit, comme les souverains temporels, s'occuper de politique pour le bonheur de ses sujets. » Les cardinaux purent conclure de ces paroles ce qu'ils avaient à attendre du jeune empereur. Ceux qui étaient le mieux disposés furent sensiblement émus, sans toutefois laisser paraître leur impression, et Joseph quitta le conclave aux cris répétés de *Vive l'empereur!*

Cette conduite presque pusillanime des cardinaux n'était guère propre à augmenter le peu d'estime que l'empereur avait témoigné au sacré collége, et sert jusqu'à un certain point à expliquer le mépris qu'il montra si souvent à l'égard de Rome. Joseph ne soupçonnait pas que le moine dont la robe avait attiré son attention, et qui avait répondu à la demande de son nom : « Je ne suis qu'un pauvre prêtre qui porte le costume de S. François, » était le cardinal Ganganelli, que le conclave allait élire sous le nom de Clément XIV. L'empereur alla de Rome à Naples, et revint par Florence, Bologne et Milan (29 juillet), à Schönbrunn. Peu après son retour il eut une entrevue, à Neisse, en Silésie, avec Frédéric, comme il en était convenu trois ans auparavant, mais en avait été empêché par Marie-Thérèse. Les relations politiques avaient changé depuis lors. Les progrès de la puissance russe vers l'orient rendaient nécessaire un rapprochement entre la Prusse et l'Autriche. Une seconde conférence des deux monarques eut lieu bientôt après au camp de Neustadt, en Moravie. Le prince de Kaunitz et Frédéric y agitèrent la question de l'intervention dans les affaires russo-turques, dont le dernier résultat fut le partage de la Pologne, auquel, avant cette rencontre, on semblait n'avoir point songé encore. Plus tard, un changement défavorable à l'Autriche s'étant produit dans la politique de la France, et l'empereur espérant exercer de l'influence sur Louis XVI par l'entremise de sa sœur, la reine Marie-Antoinette, résolut de se rendre à Paris, où il arriva le 18 avril 1777, toujours sous le nom de comte de Falkenstein. La simplicité affectée dont il fit parade pour contraster avec le luxe de la cour déplut aux Parisiens. Sa critique minutieuse n'épargna pas même sa digne et royale sœur. D'un autre côté, il prit un vif intérêt à tout ce qui avait rapport à la science, aux progrès de l'esprit humain, en visitant tous les établissements publics et en cherchant à faire la connaissance personnelle de tous les hommes importants et de toutes les femmes de quelque réputa-

tance fit naître p[illegible] la peine la succession de [illegible] manqué Joseph eut co[illegible] Ferney, de droit que le b[illegible] patriarche de la Joseph rés[illegible] probablement rier. Dans [illegible] motif de cette né- paix de Hub[illegible] qu'une certaine vrier 1763 [illegible] philosophique, avait avait prom[illegible] de rendre visite au l'impératr[illegible] la tolérance. » En re- des Rom[illegible] Joseph vit, en passant par se rend[illegible] le vieux poète Haller; à Genève y fut é[illegible] connaissance de Saussure, à courc[illegible] celle de Lavater.

reur [illegible] Cependant le temps semblait appro- d'ap[illegible] où l'autorité allait passer tout en- alo[illegible] entre ses mains. Marie-Thérèse, F[illegible] depuis longtemps, mourut le 29 [illegible]embre 1780, en donnant de son [illegible] de mort de sages avis à son fils sur la politique qu'il avait à suivre, et en lui recommandant de ne jamais abandonner la religion de ses pères. Ce changement de situation ne prit pas l'empereur à l'improviste; depuis longtemps ses plans étaient prêts. Ce ne fut pas sans un sérieux étonnement qu'on vit en Europe les premières démarches de l'empereur, et Frédéric lui-même s'écria : « Marie-Thérèse n'est plus! c'est un nouvel ordre de choses qui commence! » Ces mots eurent leur pleine application pour les États héréditaires d'Autriche. L'empereur s'était formellement proposé de créer des diverses parties de la monarchie autrichienne un grand État, un dans sa constitution intérieure, indépendant dans ses relations extérieures. Ce plan, pour se réaliser, était gros de révolutions; car il déclarait la guerre aux droits séculaires des provinces, à tout mouvement propre, à tout développement spontané de ses sujets, aux mœurs traditionnelles, au langage national des diverses races constituant son empire. Joseph, préoccupé de son système, suivant lequel il s'estimait la source unique et absolue du pouvoir dans l'État, ne crut pas qu'il y eût la moindre violence dans son entreprise, considérant comme un devoir rigoureux pour le souverain de ne tenir aucun compte des droits légitimement acquis et des constitutions provinciales, du moment qu'il lui semblait utile au *but général* qu'il poursuivait *de les réformer* ou de les abolir. Cet *absolutisme*, qui, descendant du trône ou procédant de la souveraineté du peuple, ne peut en aucune façon se concilier avec les institutions religieuses, fit prendre à l'empereur le rôle, *auquel il* se croyait appelé et autorisé, de *réformateur* de l'Église. Les *efforts faits* pour isoler autant que possible l'Église de son chef suprême, et la subordonner à l'État, donnèrent naissance au système politico-ecclésiastique qui, sous le nom de *joséphisme, soumit* l'Église d'Autriche à la tutelle de la plus rigoureuse bureaucratie. Ce système *fut* fidèlement imité dans d'autres États.

Depuis longtemps le prétendu parti des lumières avait fondé ses plus chères espérances sur le règne du jeune empereur. Ce parti, qui en France sut répandre l'esprit d'incrédulité des plus hauts rangs de la société jusqu'aux plus bas fonds de la populace, et n'eut de cesse qu'il n'eût enseveli sous les ruines de la Révolution l'Église, et avec elle l'antique constitution de la monarchie française, avait fait d'immenses progrès en Allemagne et considérait l'empereur comme le plus fidèle de ses adeptes. On peut voir, entre autres procédés, comment ce parti s'y prit pour entraîner l'empereur dans ses desseins, dans une brochure que publia, en 1774, à Lausanne, six ans avant la mort de Marie-Thérèse, Lanjuinais, ancien Bénédictin, plus tard professeur dans un établissement d'éducation protestant en Suisse, sous ce titre : *le Monarque accompli, ou Prodiges de bonté, de savoir et de sa-*

gesse, qui font l'éloge de Sa Majesté Impériale Joseph II, et qui rendent cet auguste monarque si précieux à l'humanité. Si l'on compare cet écrit, et notamment la partie qui traite des rapports du souverain et de l'Église, avec ce qui, peu d'années plus tard, fut de point en point exécuté en Autriche, il est impossible de ne pas y reconnaître la clef de toutes les réformes ecclésiastiques opérées par Joseph.

Du reste, l'organisation ecclésiastique qui fut inaugurée dès le commencement du règne de Joseph en Autriche n'était pas nouvelle; elle avait été fondée et avait fait d'assez grands progrès sous Marie-Thérèse. Cette princesse, qui était pieuse de sa personne, laissa pénétrer parmi la noblesse de sa cour les mœurs et l'incrédulité françaises; mais ce fut surtout le ministre et conseiller de l'impératrice, le comte Venceslas Kaunitz, qui favorisa les doctrines de la philosophie française (1), renforcées par les idées jansénistes que divers personnages venus des Pays-Bas importèrent alors à la cour de Vienne (2). Il était de mode d'imiter en tout la France; il fallait donc faire prévaloir les principes du gallicanisme (3) et renforcer l'autorité de l'État aux dépens des droits essentiels du souverain Pontife. Les attaques furent dirigées d'abord contre ceux qui étaient les appuis les plus fermes et les plus sûrs de la constitution de l'Église, contre les Jésuites (4). Un plan d'études, publié en 1752 par le gouvernement, restreignit, dans des points importants, la part que prenait le clergé à l'enseignement public. Bientôt le gouvernement s'attribua la censure même des ouvrages de théologie. Il interdit aux légats du Pape la visite des diocèses autrichiens (1749). Les Jésuites, complétement en disgrâce, perdirent leurs charges de confesseurs de la cour. En 1759 on leur retira la direction des facultés de philosophie et de théologie de l'université de Vienne, et on mit à leur place leurs adversaires, le chanoine Simon de Stock, le docteur van Swiéten, médecin de l'empereur, et le chanoine Simen. Il en fut de même dans les provinces. Les Jésuites ne conservèrent plus d'action que sur les écoles populaires, dont on les aurait aussi volontiers écartés si, d'une part, la faveur personnelle de l'impératrice, de l'autre le défaut de maîtres capables n'avaient arrêté l'abolition de l'Ordre. On eut soin de choisir les évêques parmi les candidats qui devaient agir dans le sens de la cour. Ces mesures firent accueillir avec une faveur toute particulière l'ouvrage de Fébronius, qui parut en 1763 (1). Si on ne put tout d'abord l'introduire dans les écoles, on sut du moins lui procurer une immense publicité. L'ouvrage fut rapidement enlevé, et, pour faire désormais son chemin dans l'état ecclésiastique, il fallait être Fébronien. La censure solennelle du livre de Fébronius par le Saint-Siége put seule arrêter le gouvernement autrichien dans la faveur dont il avait jusqu'alors honoré ce livre. A sa place parut le *Compendium du Droit canon* d'Étienne Rautenstrauch, ecclésiastique de Bohême. Cet écrit, rédigé dans l'esprit de Fébronius, fut mal accueilli par le clergé, et le gouvernement ne s'en montra que plus reconnaissant envers Rautenstrauch, qu'il nomma abbé du couvent de Brzevnov, près de Prague, inspecteur des études ecclésiastiques, conseiller aulique; et dès lors ce personnage joua un rôle des plus importants dans toutes les réformes opérées par Joseph. Mais il fallait aussi penser aux généra-

(1) *Voy.* Encyclopédistes.
(2) *Voy.* Jansénistes.
(3) *Voy.* Gallicanisme.
(4) *Voy.* Jésuites.

(1) *Voy.* Hontheim.

tions nouvelles. On érigea donc, à l'instigation de Gérard van Swiéten, dans toutes les universités de l'État, des chaires de droit naturel et d'économie politique. Du haut de ces chaires on enseigna les principes les plus contradictoires : d'une part le plus absolu radicalisme, déclarant les priviléges des diverses corporations de dangereuses usurpations, et revendiquant la prédominance exclusive du droit naturel sur le droit positif; d'autre part, le respect le plus profond envers la police gouvernementale, modèle suprême de toute justice et de tout progrès dans l'empire. L'idéal de la sagesse politique se résuma dans ces trois idées : une bonne police, une grande population, une active industrie. Les élèves sortant de ces écoles et imbus de ces principes pouvaient être tranquilles sur leur sort : toutes les places leur étaient réservées.

D'après le conseil de Sonnenfels, qui était un des coryphées de cette haute science politique, le gouvernement prit enfin toute l'instruction populaire en main; il créa des écoles normales où devaient être formés des instituteurs aptes à répandre parmi la masse populaire l'esprit du gouvernement. Le catéchisme lui-même devint l'objet de la sollicitude et de la surveillance du ministère. Le catéchisme de Canisius, depuis si longtemps en usage, ne convenait plus : il dut être remplacé par un nouveau livre élémentaire dont l'auteur fut le prévôt Ignace Felbiger (1), qu'on avait appelé de Sagan à Vienne et chargé de la réforme de tout le système des écoles. Mais l'œuvre de Sagan parut encore trop catholique ; on y substitua un nouveau catéchisme, qui fut envoyé à tous les évêques avec ordre de le recommander par des lettres pastorales au clergé et aux fidèles. Une lettre patente du mois de décembre 1774, émanée de l'impératrice, ordonna que dans chaque paroisse on érigerait une école qui, sauf l'enseignement religieux, serait absolument indépendante de l'Église. La surveillance de ces écoles devait être exercée par un inspecteur général institué par le gouvernement, et dont l'autorité s'étendait sur le curé en tant que *maître* de religion. La science, alliée *complaisante* du gouvernement, ne cessait de lui prêter son appui et de fortifier théoriquement ses usurpations journalières. Cependant les ouvrages de Fébronius et de Rautenstrauch étaient trop ouvertement hostiles à la constitution de l'Église pour servir de base *officielle* à l'enseignement. Le but fut mieux atteint par un nouvel ouvrage dû à la plume de Riegger. Ce professeur publia en quatre volumes son *Cours de Droit canon.* Il y exposait les doctrines du gallicanisme sous une forme adoucie et modérée, et sut justifier les innovations du gouvernement dans un langage prudent et réservé. Conformément à la loi générale, qui dès 1764 avait imposé les livres universitaires aux écoles épiscopales et monastiques, le droit canon dut partout être enseigné d'après l'ouvrage de Riegger. En même temps parut un *Recueil synoptique*, officiel, des principes du droit canon conformes aux maximes de la déclaration gallicane de 1682, et qui faisaient autorité dans les États héréditaires de l'empire. *C'était* uniquement dans ce recueil synoptique qu'on devait choisir les thèses des discussions publiques. Tant que vécut l'impératrice, son autorité personnelle arrêta jusqu'à un certain point les innovations, quoiqu'elle ne reconnût *pas* toute la portée des menées de ses conseillers.

Telle était la situation lorsque la mort de Marie-Thérèse mit le gouvernement aux mains de Joseph II. Il avait eu *une* part active à toutes ces mesures préli-

(1) *Voy.* FELBIGER.

minaires, et il se sentit d'autant plus encouragé à marcher dans la voie ouverte devant lui que les évêques, dont le devoir eût été de s'y opposer, n'y mirent aucune entrave.

Quelques-uns de ces prélats, tels que l'évêque de Laibach, le comte d'Herberstein, et les archevêques comte Trautson et comte Migazzi, se mirent en tête des novateurs ; cependant Migazzi se retira de bonne heure et devint même un des chefs les plus prononcés du parti strictement ecclésiastique. Les autres évêques, appartenant la plupart par leur naissance à la noblesse de la cour, alors même qu'ils ne goûtaient pas les réformes projetées, n'avaient pas la science nécessaire pour défendre leurs droits et les intérêts de l'Église. Ils s'en rapportaient à l'autorité de l'impératrice, et ne voyaient dans tout le mouvement qui s'opérait que des intrigues de cour auxquelles il fallait opposer d'autres intrigues. Mais il suffit au ministre de leur intimer de s'en tenir aux conseils des hommes de science et d'expérience pour leur faire abandonner toute apparence d'opposition, qui aurait pu les priver des faveurs impériales.

Ce qui avait été fait n'était encore que le commencement de ce qui allait s'accomplir. Quelques centaines de décrets auliques durent rendre pratique ce qui jusqu'alors avait été uniquement renfermé dans les compendium et enseigné dans les cours. Le premier pas que l'empereur fit dans ce sens fut une sorte de déclaration de guerre à Rome. Une ordonnance du 26 mars 1781 prescrivit rigoureusement aux archevêques, évêques et supérieurs d'ordres des États héréditaires, de soumettre les bulles, brefs et autres actes du Saint-Siége, les ordonnances des supérieurs ecclésiastiques étrangers, quelle qu'en fût la teneur, aux autorités locales, avant de les publier. En même temps il fut ordonné aux procureurs des Chambres impériales d'adresser sur ces actes un rapport aux chancelleries auliques de Bohême ou d'Autriche ; c'était à ces chancelleries d'obtenir l'autorisation supérieure, et de la transmettre par écrit, par l'intermédiaire des autorités locales, à l'évêque ou au supérieur d'ordre, en même temps que l'original.

Une autre ordonnance du 2 avril 1781 défendit aux évêques de publier dans leurs diocèses des ordonnances, des instructions, des lettres pastorales, imprimées ou manuscrites, sans avoir obtenu l'autorisation des autorités locales. En même temps on prescrivit à tout évêque nouvellement élu de prêter serment entre les mains du président de la province, sans attendre la confirmation du Saint-Siége. Une ordonnance de 14 avril annula la validité de la faculté de dispenser et d'absoudre accordée aux évêques par le Saint-Siége ; il fut ordonné en revanche aux évêques de dispenser de leur chef des empêchements canoniques de mariage (1), quand il y aurait des motifs plausibles, moyennant une taxe modérée, et cela parce qu'il importait extrêmement à l'État que les évêques usassent de la puissance qu'ils tenaient de Dieu même.

Il fut interdit au bas clergé, sous peine de la perte de son temporel, de célébrer un mariage dans lequel se présenterait quelque empêchement canonique, en vertu d'une dispense autre que celle de l'ordinaire.

Il fut rigoureusement défendu, le 21 août de la même année, de demander un titre quelconque au Saint-Siége sans l'autorisation préalable du gouvernement. Les couvents devinrent l'objet spécial des préoccupations de l'empereur. Déjà, lors de son premier voyage en Italie, il avait fait connaître à Milan l'opinion qu'il avait de la vie monastique

(1) *Voy.* Mariage (empêchements de).

et contemplative en arrivant à un couvent de femmes qu'il avait visité de la toile pour en faire des chemises destinées aux soldats, jurant que les religieuses n'étaient pas assez occupées. Les couvents, qui avaient toujours été un cauchemar pour les novateurs, ne pouvaient demeurer à l'abri de leurs attaques dans un État où tout le problème du bonheur public résidait dans l'extension indéfinie de la population et de l'industrie. Par un rescrit du 30 octobre 1781, adressé à la chancellerie d'État, l'empereur ordonna l'abolition de tous les ordres adonnés à la vie purement contemplative, qui ne contribuaient par conséquent en rien au bien du prochain et de la société civile. La majeure partie des couvents, 700 en tout, furent en peu de temps abolis, en vertu de cette ordonnance. L'abolition totale ne fut arrêtée que par la crainte du peuple, qui profitait de la bienfaisance de la plupart de ces maisons. Mais on eut soin de les organiser de manière à ce que leur abolition s'effectuât d'elle-même. Ce fut dans cette vue qu'une ordonnance du 24 mars 1781 interdit le rapport des couvents du pays avec ceux du dehors, sauf quelques points tout à fait insignifiants. Une autre ordonnance du 11 septembre 1782 annula toutes les exemptions, et enfin, le 30 novembre 1784, parut un décret ordonnant des élections périodiques contraires aux constitutions des ordres. Ces mesures devaient nécessairement amener la décadence de la discipline monastique, surtout la dernière; car les élections périodiques avaient pour résultat de réduire au silence, sur les infractions de la discipline, les supérieurs qui ne voulaient pas s'exposer à des inimitiés nuisibles à leur future élection. Le personnel des couvents survivants se réduisit de plus en plus. D'une part, à défaut de curés, on prit des religieux pour administrer les paroisses, et, d'autre part, il fut défendu d'admettre des novices, durant les douze années qui allaient suivre, sans l'autorisation spéciale du gouvernement, qui la donnait très-rarement. Les confréries et les congrégations ne furent pas mieux traitées. On les supprima et on prétendit les remplacer toutes par des associations philanthropiques (1). Le tiers-ordre de Saint-François, auquel dès 1772 on avait interdit toute admission *nouvelle*, fut également supprimé. On forma de la masse des biens monastiques vendus (28 février 1782) un *fonds de religion* qui devait servir à plusieurs usages ecclésiastiques, entre autres à la dotation et à l'amélioration des *bénéfices*. Quant au clergé séculier, on restreignit notablement le droit de patronage des laïques; le gouvernement s'attribua la nomination de tous les canonicats réservés au Saint-Siége. Le clergé fut considéré comme un simple instrument entre les mains du gouvernement; on lui ordonna de prêcher contre la contrebande, en faveur de la conscription, de recommander au peuple toutes les nouvelles institutions gouvernementales, et de promulguer du haut de la chaire toutes les lois indistinctement. Une ordonnance du 3 octobre 1781 demanda que le curé catholique donnât au peuple l'exemple de la tolérance et bénît les mariages mixtes sans exiger de garantie pour l'éducation catholique des enfants. Le clergé fut assez faible pour se prêter à toutes ces mesures, et perdit ainsi à la fois la confiance du peuple et l'estime des hautes classes.

Mais la réforme la plus fatale fut celle qui frappa les séminaires catholiques. Le plan d'études rédigé par Rautenstrauch et introduit sous Marie-Thérèse (1775) ne suffit plus à la commission aulique des études, présidée par

(1) *Voy.* Francs-Maçons.

le janséniste Van Swiéten le jeune. On crut devoir aller plus loin; on passa sur la dogmatique et l'exégèse le niveau du rationalisme le plus superficiel; l'histoire de l'Église fut enseignée pendant un certain temps d'après l'ouvrage du protestant Matthias Schröchk, remplacé plus tard par celui de Dannenmaier. Le traité de Droit canon de Riegger n'était plus à la hauteur du temps; un décret aulique du 24 septembre 1784 le remplaça par les *Prælectiones in Jus ecclesiasticum* de Péhem, qui attribuaient une extension illimitée à l'action du gouvernement dans le domaine ecclésiastique, dont il exposait les droits dans un chapitre ironiquement intitulé *Jus advocatiæ ecclesiasticæ*. Rome censura l'ouvrage, mais les évêques autrichiens n'élevèrent pas la moindre réclamation à ce sujet. Péhem lui-même fut dépassé par d'autres canonistes, tels que Eybel et Gmeiner. On s'assura le concours du nouveau professorat en exigeant (5 février 1785) des candidats au doctorat en théologie la promesse solennelle d'approuver les mesures de réforme, et, d'un autre côté, en n'exigeant plus des professeurs de théologie le serment à la confession de foi du concile de Trente. Les écoles épiscopales et monastiques et les séminaires épiscopaux furent supprimés, et à la place de ces derniers on érigea des séminaires généraux (1), pour plusieurs diocèses d'une même province, à Vienne, à Pesth, à Pavie, à Louvain, avec des séminaires affiliés à Grätz, Olmutz, Prague, Innsbruck et Luxembourg. Ces séminaires furent tout à fait indépendants des évêques, et devinrent, par l'esprit qui y régna, de véritables pépinières de jansénisme ou d'incrédulité. Il fut défendu d'étudier à l'étranger. A côté des séminaires généraux il y eut des maisons dites sacerdotales, dans lesquelles chaque théologien devait encore passer un an pour s'y former au nouvel esprit du ministère pastoral. Les évêques n'eurent plus qu'à imposer les mains aux candidats qu'on leur envoyait ainsi préparés.

Enfin on finit, sans aucun égard pour la foi et les mœurs traditionnelles, par attenter à la religion du peuple en portant la main sur les formes dans lesquelles il était habitué à manifester sa dévotion. Les prédicateurs durent abandonner les sujets dogmatiques pour prêcher du haut de la chaire sur des matières d'une morale triviale, sur la vaccine, la diète, l'éducation des enfants, l'économie politique. Des ordonnances de police, réglant le culte, le dépouillèrent de ses formes si belles et si variées (1783). On arrêta jusqu'au nombre de cierges de la grand'messe; pour économiser le bois, on prescrivit de coudre les morts dans des sacs au lieu de les ensevelir dans des bières. Toutes ces mesures minutieuses firent appeler l'empereur, par Frédéric, *mon frère le sacristain*. Quant au mariage, la législation, interprétant sophistiquement les décrets du concile de Trente, s'arrogea seule le droit d'établir des empêchements dirimants, ne reconnaissant aucune autorité législative à l'Église, tout en réclamant sa bénédiction. Le divorce fut rendu aussi facile que possible, et les enfants naturels furent déclarés aptes à succéder.

Jusqu'alors les protestants, et en général les sectes, n'avaient pu prendre une assiette solide en Autriche, quoiqu'une population protestante se fût fixée dans certaines villes, notamment à Vienne, et qu'en Bohême et en Moravie il y eût des familles et des communes entières professant secrètement le protestantisme. Par les deux décrets auliques du 13 et du 27 octobre 1781, l'empereur, « convaincu des dangers de toute contrainte de conscience,

(1) *Voy.* Séminaires généraux.

et, d'un autre côté, persuadé de la grande utilité qui ressort pour la religion et l'État d'une véritable tolérance chrétienne, » proclama la tolérance légale des confessions protestantes et des Grecs non unis. Cette faveur accordée au protestantisme, qui éclata surtout en ce que la censure de l'État ne permettait aucune recherche sur la différence des dogmes et sur le développement historique des diverses confessions, au point de vue catholique, fit naître la crainte d'une séparation profonde et prochaine de l'État et de l'Église. Cette crainte fut si générale que, par une communication officielle, l'empereur crut devoir se défendre des bruits qui se répandaient contre lui, et d'après lesquels il lui était complétement indifférent que ses sujets adoptassent telle ou telle religion, qu'il ne voyait pas avec déplaisir qu'on abandonnât l'Église catholique, qu'il réservait ses faveurs aux apostats, et que la simple déclaration de non-catholicité, sans professer aucune des trois religions tolérées, lui suffisait. Les Juifs participèrent à cet édit de tolérance; on supprima diverses mesures oppressives; mais ils durent payer ces adoucissements en renonçant à maintes pratiques, observances et traditions nationales. On traita moins favorablement les déistes ou les Abrahamites (1), secte qui s'était particulièrement formée en Bohême et en Moravie, qui confessait Dieu, mais niait la Trinité, ne reconnaissait qu'un homme en Jésus-Christ, rejetait le dogme de sa mort expiatoire et ne voulait pas entendre parler de culte extérieur. Une ordonnance rendue dans l'intérêt de la liberté de conscience portait: « Tout homme, toute femme qui paraîtra dans un district quelconque comme déiste, israélite ou sectaire quelconque, recevra, sans autre enquête, vingt-quatre coups d'étrivières et sera renvoyé chez lui. Le même traitement sera appliqué toutes les fois que le délinquant reparaîtra, non parce qu'il est déiste, mais parce qu'il dit être déiste sans savoir ce que c'est que de l'être. »

Au milieu de toutes ces mesures et de toutes ces entreprises de réforme, l'empereur promulgua la liberté de la presse. On ne peut méconnaître qu'il le fit dans une très-bonne intention. Il en attendait un nouvel élan des esprits, un véritable mouvement scientifique et intellectuel dans ses États. Puis il considérait la liberté de la presse comme un moyen de contrôle à l'égard des fonctionnaires et un thermomètre de l'opinion publique. Malheureusement la littérature de cette époque démontra surabondamment ce qu'on entendait alors par *liberté de la presse*. Il apparut un véritable déluge de brochures plus triviales et plus frivoles les unes que les autres. Rien ne fut respecté par cette littérature de carrefour, qui traîna dans la boue les choses les plus sacrées. Cependant le peuple autrichien avait un fond de bon sens trop solide pour ne pas être bientôt dégoûté de ce dévergondage, et le nom de *lettré* tomba dans un plein discrédit.

Les représentations ne manquèrent pas à l'empereur, et de tous côtés on chercha à le rendre attentif sur les suites désastreuses de ses entreprises. Outre le cardinal Migazzi, archevêque de Vienne, et le cardinal Bathiany, archevêque de Gran, dont les réclamations furent absolument repoussées, l'électeur-archevêque de Trèves, Clément-Wenceslas, l'avertit sérieusement dans une lettre qu'il lui adressa à ce sujet. L'empereur lui répondit: « S'il est dans l'ordre que l'électeur, qui mange le pain de l'Église, proteste contre toutes les innovations, il appartient à l'empereur, qui mange le

(1) *Voy.* ABRAHAMITES.

pain de l'État, de défendre les droits originaires de l'État. »

Mais nul n'éprouva plus de douleur de cette conduite imprudente et déplorable que le Pape Pie VI.

Une note que le nonce Garampi remit le 12 décembre 1781 au prince Kaunitz fut réfutée par une contre-note tout à fait ambiguë. La correspondance directe que le Pape eut avec l'empereur ne mena à rien. Pie VI, espérant de meilleurs résultats d'une entrevue personnelle, fit savoir à l'empereur qu'il désirait l'entretenir verbalement et qu'il avait en conséquence l'intention de se rendre de sa personne à Vienne. La réponse que l'empereur fit, le 11 janvier 1782, renfermait un refus indirect, et faisait comprendre que le projet du Pape serait inutile.

Malgré cette réponse peu encourageante et l'avis contraire de plusieurs cardinaux, le Pape partit pour Vienne, et son voyage ressembla à un véritable triomphe. L'empereur lui-même alla, avec son frère l'archiduc Maximilien, à quelques milles de sa capitale au-devant du Saint-Père, et entra avec lui à Vienne le 22 mars. Les Viennois étaient pleins d'enthousiasme, et, durant les quatre semaines du séjour du Pape, le concours des étrangers fut si énorme qu'on craignit de manquer de vivres. Les solennités de la semaine sainte et de la fête de Pâques fournirent au Pape l'occasion de déployer cette majesté souveraine à laquelle les mécréants eux-mêmes semblent reconnaître la divine origine de la papauté. L'empereur, de son côté, entoura son hôte auguste de toutes les marques de respect et d'honneur, mais refusa tout entretien privé sur les affaires ecclésiastiques, et déclara au Pape, dans un conseil de cabinet, qu'il était trop peu théologien et trop peu canoniste pour pouvoir conférer verbalement sur ces matières, qu'il priait par conséquent le Saint-Père de lui communiquer par écrit ses griefs, qu'il y ferait répondre en détail par son chancelier, et, en cas de besoin, les ferait connaître à ses sujets en les publiant. La seule chose qu'obtint le Pape fut la reprise des anciennes négociations entre le nonce Garampi, au nom du Pape, et le cardinal Herzan, au nom de l'empereur. A cette occasion les évêques de Hongrie obtinrent de l'empereur l'autorisation de soumettre au Pape diverses questions de controverse soulevées par les ordonnances impériales. Ces questions portaient principalement sur les dispenses de mariage et la rupture des vœux monastiques. Le Pape accorda aux évêques la faculté de dispenser du troisième et du quatrième degré, pour un temps limité, ajoutant que la faculté de relever des vœux monastiques ne pouvait leur être communiquée. Toutefois il leur laissa à cet égard des règles de conduite adaptées aux circonstances. Le Pape donna une marque de son extrême indulgence envers l'empereur en le louant officiellement, dans un consistoire tenu avant son départ, éloge que l'empereur eut grand soin de répandre parmi le peuple, afin de constater publiquement son orthodoxie. « Je ne suis donc pas un hérétique, comme on l'a prétendu à Rome, » s'écria l'empereur, comme malgré lui, en entendant le Pape répondre à la demande qu'il avait faite si les ordonnances étaient contraires au dogme et n'avaient pas plutôt un caractère uniquement disciplinaire.

Le départ du Pape eut lieu le 22 avril 1782, et Joseph l'accompagna à un mille de Vienne jusqu'à l'église de Mariabrunn. On avait scandaleusement profité de la liberté de la presse pendant le séjour du Pape, et on en usa de même après son départ, pour affliger le Saint-Père et déverser le mépris sur sa personne. Rautenstrauch, Eybel et consorts parlaient dans leurs brochures de la

manière la plus outrageante de la primauté, des cérémonies de l'Église, des indulgences, des ordres religieux, etc. Mais nul ne fut aussi coupable envers le Pape que le ministre Kaunitz, qui se permit à son égard les plus inconvenantes sorties et des procédés tout à fait grossiers. Cinq semaines après le départ du Pape (30 mai 1782), un édit impérial fit connaître le résultat des négociations suivies entre Garampi et Herzan. D'après cet édit, les ordonnances publiées étaient maintenues; seulement, quant au *placet*, on ne devait l'appliquer aux bulles dogmatiques qu'au cas où cela serait nécessaire pour s'assurer qu'elles ne traitaient que des points de dogme. Les pouvoirs transmis par le Pape aux évêques furent approuvés, et l'on permit aux provinciaux des ordres religieux nouvellement élus de faire connaître leur élection au général de l'ordre par le ministre de l'empereur à Rome. Du reste, le Pape eut la douleur de voir que l'empereur continuait à abolir les couvents et à confisquer leurs biens. Il lui fit à ce sujet d'amers reproches dans une lettre du 3 août 1782. Joseph nia, dans sa réponse, que les bruits qui inquiétaient le Pape fussent fondés, et lui fit comprendre d'une manière équivoque qu'il n'entendait pas qu'on lui adressât des représentations. Pie VI sembla vouloir cacher dans son sein la douleur que lui causait la conduite de l'empereur; car, le 23 septembre 1782, il rendit compte de son voyage dans un consistoire, et accabla l'empereur des compliments les plus flatteurs. En réponse il apprit bientôt que l'empereur avait de son chef disposé de l'évêché de Milan vacant, quoique ce droit appartînt au Saint-Siége. Le Pape protesta contre cet abus de pouvoir par un bref, qu'on lui renvoya dans les termes les plus méprisants, en lui demandant si la prétendue lettre du Pape ne provenait pas de quelqu'un qui avait juré de troubler l'union des deux cours. Kaunitz finissait en rejetant hautement les prétentions de l'*évêque de Rome*, qu'il menaçait d'une rupture formelle. La haine de l'empereur fut encore augmentée par le bref que Pie VI adressa aux évêques de Belgique en réponse aux questions relatives à la conduite à tenir dans les mariages mixtes. Tout à coup l'empereur parut à Rome (23 décembre 1783) sous prétexte de rendre au Pape la visite qu'il en avait reçue; mais, dans une conférence confidentielle qu'il eut avec l'ambassadeur d'Espagne, le chevalier Cézara, il lui fit connaître *sa ferme résolution d'arracher l'Église de ses États* à Rome et de fonder une Église nationale autrichienne, à l'instar de la haute Église d'Angleterre (1). « Déjà, disait-il, trente-six évêques lui avaient donné leur consentement. » Mais l'ambassadeur d'Espagne ne voyait pas comme l'empereur à ce sujet, et il n'eut pas de cesse qu'il ne lui eût fait comprendre les difficultés et les dangers de son entreprise. Après cette conversation, l'empereur renonça à une rupture formelle avec Rome, et à la suite des conférences personnelles qui eurent lieu entre lui, le Pape et le cardinal de Bernis, la discussion relative au droit de nommer aux évêchés et aux bénéfices de la Lombardie fut réglée moyennant un indult papal qui accordait à l'empereur les privilèges qu'il revendiquait. A dater de ce second voyage de Rome l'empereur mit un peu plus de ménagements et d'égards dans sa conduite vis-à-vis du Pape.

L'arbitraire avec lequel l'empereur procéda à la division des diocèses eut quelque chose d'aussi étrange que toutes les autres mesures. Ainsi, en 1783, après la mort de l'évêque de Passau, il assigna la partie de son diocèse qui était

(1) *Voy.* Haute Église.

située en Autriche soit à l'archevêché de Vienne, soit à l'évêché nouvellement fondé de Linz, et prit, quant à lui, possession de tous les biens et revenus du chapitre cathédral de Passau situés en Autriche, quoique Charles VI, en érigeant l'archevêché de Vienne, eût garanti le maintien du diocèse de Passau. Il se permit le même procédé à l'égard des évêques de Liége et de Constance, de l'archevêque de Salzbourg, parce que, disait-il, le bien spirituel de ses sujets l'exigeait ainsi.

Mais tout à coup les projets de réforme et les volontés arbitraires de l'empereur vinrent échouer contre un obstacle inattendu, et qui fut la juste punition de son orgueil. Il avait successivement empiété sur les antiques droits et franchises de *joyeuse entrée* des provinces belges, droits ainsi nommés depuis la première entrée du duc Philippe le Bon, en 1423, quoique le duc Albert eût juré au nom de l'empereur de les maintenir, et que cette violation déliât les sujets de l'obéissance jusqu'à ce que leurs droits fussent rétablis. Or la Belgique dut être favorisée, comme les autres provinces de l'empire, des réformes ecclésiastiques dont l'empereur avait gratifié ses États héréditaires. Il fonda deux séminaires à Louvain et à Luxembourg, afin d'entraîner le clergé dans le mouvement, et ces séminaires furent soumis au régime impérial, qui était plutôt celui d'une caserne que celui d'un collége ecclésiastique. Les étudiants, comme les évêques, protestèrent contre ces mesures de violence; toutefois les deux établissements furent ouverts en 1786; mais au bout de cinq jours les séminaristes de Louvain accueillirent leurs maîtres à coups de pierres et menacèrent même les armes à la main le commissaire impérial.

Ils se soumirent toutefois, en exigeant que dans les affaires de foi et de discipline les évêques seuls fussent leurs juges. Le tumulte apaisé, la majeure partie des séminaristes abandonnèrent l'institut. L'empereur, qui soupçonna le nonce du Pape, Zondandari, d'être le moteur de cette agitation, le fit inopinément renvoyer de Bruxelles et des Pays-Bas. L'archevêque de Malines fut appelé à Vienne pour faire connaître à l'empereur, par l'intermédiaire de deux membres de la commission ecclésiastique, le système de théologie suivi jusqu'alors et l'organisation des séminaires. Cependant le mécontentement s'était de plus en plus accru; les états de Brabant refusèrent de payer l'impôt si l'on ne rétablissait les droits qu'ils avaient obtenus *à la joyeuse entrée.* L'emprisonnement d'un bourgeois de Bruxelles et sa translation à Vienne, contrairement à la constitution, excitèrent une sédition. La déclaration faite par le conseil du gouvernement, qu'il retirerait toutes les innovations et qu'il éloignerait du conseil les personnes désagréables au peuple, rétablit l'ordre.

Durant les derniers événements, Joseph accompagnait Catherine, impératrice de Russie, dans un voyage en Crimée, voyage qu'il avait entrepris pour resserrer son alliance avec la Russie et la décider à déclarer avec lui la guerre à la Turquie. A son retour il se défendit d'avoir eu l'intention de violer la constitution des provinces belges, et promulgua une suspension provisoire de ses ordonnances, voulant, disait-il, convoquer les gouverneurs généraux et les députés des provinces à Vienne, pour écouter lui-même les griefs de ces derniers et s'entendre avec eux sur les mesures à prendre dans l'intérêt général. Ces paroles de l'empereur excitèrent de nouvelles défiances, et ce ne fut qu'après une déclaration menaçante qu'apparurent à Vienne trente-trois députés qui avaient reçu pour instruction d'exiger de l'empereur le rétablissement absolu de l'ancienne constitution du

pays. On leur refusa la promesse écrite qu'ils demandaient; mais l'armée expédiée contre les Pays-Bas reçut subitement contre-ordre, et le général Murray apprit aux Chambres, au nom de l'empereur, que les droits de joyeuse entrée demeureraient intacts, et qu'on s'entendrait avec les états sur toutes les nouvelles institutions. Les personnages qui étaient mal vus par les Belges furent rappelés. L'empereur ne se montrait aussi condescendant que parce que le sultan venait de déclarer la guerre à la Russie, son alliée. Au bout d'un mois à peine s'éleva un nouveau conflit, l'empereur ayant été irrité de l'adresse de remerciement qu'on lui avait envoyée, et dans laquelle les provinces belges le priaient de rétablir les couvents supprimés, de maintenir les confréries, de dissoudre le séminaire général, d'abolir les innovations dans l'université et de rétablir les évêques dans leur juridiction sur les mariages. L'empereur répondit à cette adresse par une circulaire aux états et aux évêques, leur annonçant que l'ouverture du séminaire général de Louvain était invariablement fixée au 18 janvier 1788. Le jour de l'ouverture les maîtres étaient à leur poste, mais pas un élève. L'archevêque de Frankenberg refusa nettement au ministre de Trautmannsdorf d'user de son autorité pour obliger les élèves à l'obéissance. L'université protesta aussi énergiquement contre l'ordonnance impériale. Le recteur de l'université fut destitué. Le nouveau recteur ne put être reconnu. Les états adressèrent derechef des représentations à l'empereur, qui s'était mis en campagne contre les Turcs. Ils reçurent en réponse, le 17 juin 1788, une décision en vertu de laquelle la faculté de théologie et le séminaire général seuls étaient conservés à Louvain, toutes les autres facultés étant transférées à Bruxelles. L'archevêque de Malines et tous les évêques opposés au séminaire général durent se rendre à Louvain pour se convaincre, en assistant aux cours, de l'orthodoxie des professeurs, pour les reprendre et les redresser s'ils s'apercevaient qu'ils enseignassent des erreurs.

Frankenberg seul obéit à cet ordre; mais, au lieu d'assister aux cours, il soumit aux professeurs cette question : « Les évêques sont-ils autorisés, de droit divin, à enseigner en tout temps, par eux-mêmes ou par leurs délégués, et cela non-seulement par les catéchismes et les prédications, mais par l'instruction théologique des prêtres? Peuvent-ils être entravés ou limités dans ce droit par le pouvoir temporel? » — Ce fut l'empereur qui répondit à la demande en faisant fermer tous les séminaires épiscopaux. L'irritation du peuple fut portée à son comble par les mesures violentes que prit le général d'Alton, qui conseillait à l'empereur d'être inébranlable et inexorable. Les états de Hainaut et de Brabant refusèrent les subsides habituels. Un édit impérial du 7 janvier 1789 annula toutes les concessions faites jusqu'alors et menaça de suspendre tous les droits de joyeuse entrée. Le 18 juin 1789, en effet, une nouvelle constitution fut octroyée aux états de Brabant, qui durent délibérer sur son adoption. Quoique cette constitution fût très-favorable au tiers-état, elle fut rejetée, parce que le peuple belge ne voulut pas échanger ses antiques droits contre cette liberté précaire. A la suite de ce refus le ministre fit entourer de troupes la chambre des états et dissoudre l'assemblée. Le lendemain il proclama l'abolition formelle des droits de joyeuse entrée, de la constitution des états et du conseil de Brabant, et défendit à leurs membres, sous peine de bannissement perpétuel, de remplir aucune de leurs fonctions. L'archevêque de Malines fut destitué de toutes ses charges et dignités, et les ordres

que lui avait conférés Marie-Thérèse lui furent enlevés. L'évêque d'Anvers fut mis aux arrêts dans son palais, parce qu'il avait refusé de paraître à Vienne. Mais toutes ces mesures arbitraires et tyranniques avaient épuisé la patience du peuple belge, et une insurrection générale éclata. Tout fut inutile pour l'apaiser, promesses, négociations et violences. Le 13 décembre 1789 les états proclamèrent l'indépendance des Pays-Bas, et le dernier jour de l'année ils prêtèrent serment à une nouvelle constitution. Le 7 janvier 1790 le cardinal Frankenberg (1) ouvrit à Bruxelles l'assemblée générale des provinces, et l'on y souscrivit un acte d'union qui constitua la république belge. En vain l'empereur fit proclamer pour la troisième fois, par le comte de Cobenzl, le retrait des ordonnances qui avaient provoqué l'insurrection.

En voyant l'issue déplorable qu'avait eue cette affaire, l'empereur eut recours, en dernière analyse, à celui qu'il avait si souvent et si gravement blessé, Pie VI. Le Pape, ne se souvenant que de la haute mission remplie par ses grands devanciers, arbitres de la justice entre les princes et les peuples, oublia les torts dont l'empereur s'était rendu coupable, et adressa, le 23 janvier 1790, au cardinal-archevêque, un bref dans lequel, avec un ton profondément paternel, il suppliait l'épiscopat belge de réconcilier les Flamands avec leur souverain et de les ramener à l'obéissance; mais un retour était impossible, la séparation était accomplie.

L'humiliation que l'empereur venait de subir en Belgique se renouvela pour lui en Hongrie, et partiellement dans le Tyrol. En Hongrie il fut obligé de retirer, par une patente du 30 janvier 1790, toutes les ordonnances publiées depuis le commencement de son règne.

Ces tristes résultats d'un gouvernement arbitraire, violent, tyrannique, qui prétendait agir au nom de la liberté et des lumières, avaient brisé le cœur de l'empereur. Depuis la campagne de Turquie, passablement terminée, grâce à la valeur du vieux maréchal Laudon, Joseph souffrait d'une maladie de foie. Dès le mois d'avril 1789 sa maladie avait pris un tel caractère de gravité que, voulant donner un exemple édifiant, il s'était fait administrer publiquement les sacrements des mourants par le curé de la burg impériale; mais ce ne fut qu'au mois de février suivant que sa fin devint certaine. Il reçut encore une fois les sacrements, écoutant avec ferveur les prières latines que lui récitait son confesseur, un Augustin déchaux, et mourut le 20 février 1790, après avoir écrit ou dicté sur son lit de mort différentes lettres d'adieu pour se recommander aux prières de ses amis. On peut juger des dispositions dans lesquelles il mourut d'après l'inscription qu'il voulait faire graver sur son tombeau: *Ci gît Joseph II, qui fut malheureux dans toutes ses entreprises*, et d'après sa dernière prière: « Seigneur, qui seul connaissez mon cœur, vous savez que, tout ce que j'ai fait, je ne l'ai fait que pour le bien de mes sujets. »

Les intentions de Joseph furent bonnes en effet. Il avait l'ambition d'être un monarque populaire; mais la conviction qu'il avait que ce qui lui paraissait bon et salutaire devait nécessairement, tôt ou tard, paraître tel au peuple, et qu'il fallait en conséquence lui imposer de force ce qu'il ne comprenait pas d'abord, le poussa dans les voies de l'absolutisme et lui fit perdre la seule renommée dont il était jaloux. Il y a quelque chose de douloureux dans la fin de ce prince, qui disait: « Je vois bien qu'il faut que je meure pour trouver le repos, » et à son lit de mort:

(1) *Voy.* FRANKENBERG.

« On a ordonné des prières publiques pour ma guérison, je le sais; mais je sais aussi que la majeure partie de mes sujets ne m'aime pas. A quoi peuvent servir des prières qui ne partent pas du cœur et qui le font mentir? » — Ce qui avait surtout contribué à lui aliéner les esprits, c'était l'attitude qu'il avait prise vis-à-vis de l'Église. Il fut l'auteur d'un système de bureaucratie despotique, qui plaça sous la tutelle de la police toute manifestation libre et spontanée de la vie de l'Église, et qui, en conservant le nom de Joseph II dans l'histoire, l'entoure d'une triste auréole.

Cf. Menzel, *Nouvelle Histoire des Allemands,* t. XII, p. 1; Paganel, *Hist. de Joseph II;* D[r] J. Beidtel, *Recherches sur la situation de l'Église dans l'empire d'Autriche,* Vienne, 1849; *Feuilles hist.-polit.,* t. III, p. 129; t. VIII, 641, et l'article EMS (*Ponctation d'*). KHUEN.

JOSEPH (SŒURS DE SAINT-). L'Église compte sous le nom et le patronage du père nourricier du Christ toute une série de congrégations qui ont pour but l'instruction et l'éducation des jeunes filles et le soin des malades.

Les plus importantes sont les suivantes :

I. *Marie Delpech de l'Étang* fonda, en 1638, à Bordeaux, une société de femmes pieuses destinée à l'éducation des orphelines. L'archevêque de Bordeaux leur donna une règle, et l'année suivante elle fut reconnue par l'État. En 1641 elle créa une maison à Paris dans le faubourg Saint-Germain, rue Belle-Chasse: on l'appela *la Providence;* elle était sous la surveillance particulière du curé de Saint-Sulpice et fut généreusement soutenue. On y recevait des orphelines d'honnêtes familles qui, après avoir achevé leur éducation, pouvaient se marier ou entrer au couvent. Peu à peu ces Sœurs établirent plusieurs maisons en France, maisons dont chacune toutefois avait ses propres statuts.

II. Les *Sœurs de Saint-Joseph du Puy,* qui ont beaucoup de ressemblance avec les Sœurs de Saint-Vincent de Paul. Le Père *Médaille,* Jésuite, après avoir dirigé plusieurs dames, les avait déterminées à s'occuper de l'enseignement de la jeunesse et du soin des malades. Il les appela au Puy, dont l'évêque les plaça, en 1650, dans un hôpital d'orphelines, leur donna une règle et un costume, et les mit sous le patronage de S. Joseph. En 1666 elles furent approuvées par l'État. Elles avaient pour but la surveillance des hôpitaux et des maisons de refuge, la direction des écoles, la visite des malades, la distribution gratuite des remèdes. Elles se répandirent surtout en Auvergne, dans le Vivarais et le Dauphiné.

III. Les *Sœurs de Saint-Joseph,* fondées en 1819 par la vénérable Mère *Javouhey,* de Cluny. Cette association avait pour but le soin des malades et l'enseignement de la jeunesse. Son héroïque fondatrice conduisit une troupe de pieuses vierges dans la Guinée supérieure, dans les régions dévorantes de la zone torride. Les indigènes crurent voir arriver des divinités bienfaisantes. L'activité des Sœurs y est des plus fécondes (1). Leurs principales maisons et leur noviciat sont toujours à Cluny; elles ont une autre maison à Bailleul, dans le département du Nord, et elles possèdent plus de 24 établissements en France et en Savoie. Cependant le principal théâtre de leurs travaux est dans l'ouest et le sud de l'Afrique, l'Inde, le nord et le sud de l'Amérique. Elles comptent plus de 500 membres.

IV. Les *Sœurs de Saint-Joseph de Lyon,* fondées par l'abbé *Chatillon,*

(1) *Voir* D[r] Patrice Wittmann, *Gloire de l'Église dans ses missions depuis le schisme,* Augsbourg, 1841, t. I, p. 277.

vicaire général du diocèse. Elles ont pour but le soin, l'enseignement, l'édification et l'amendement des prisonnières. En 1821 elles bâtirent aux bords de la Saône une magnifique maison, dite Solitude de Sainte-Madeleine de Montauban. Outre leur maison principale de Lyon elles ont des résidences dans plusieurs villes de France. Ainsi 14 sœurs sont chargées de la prison principale de Montpellier. Elles sont à peu près 300. On comprend sans peine l'utilité d'une pareille association. En 1824 il se forma à Lyon une congrégation d'hommes, dits les *Petits Frères de Marie*, qui eurent le même but et se soumirent à la même règle.

V. Les *Sœurs de Saint-Joseph*, fondées par Madame *Vialar*, d'Albi, pour l'enseignement de la jeunesse et le soin des malades. L'association existait à peine depuis deux ans lorsque le choléra, éclatant à Alger en 1835, y appela ces courageuses femmes, qui y demeurèrent depuis lors et y partagent, avec les Sœurs de Saint-Vincent de Paul, la reconnaissance des populations auxquelles elles se dévouent sans réserve.

Cf. Henrion-Fehr, *Ordres religieux*, t. II, p. 349-355.

FEHR.

JOSÈPHE FLAVIUS. Cet historien juif a une importance particulière. Ses ouvrages sont une des sources de l'archéologie biblique, en même temps qu'ils rendent à Jésus-Christ un témoignage authentique qui part des rangs de ses ennemis. Nous avons déjà parlé des travaux de Josèphe, sous le premier rapport, à l'article ARCHÉOLOGIE (1). Nous n'avons plus ici que deux points à considérer.

Josèphe dit (2) : Γίνεται δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον Ἰησοῦς, σοφὸς ἀνὴρ, εἴγε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή· ἦν γὰρ παραδόξων ἔργων ποιητὴς, διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν ἡδονῇ τἀληθῆ δεχομένων· καὶ πολλοὺς μὲν Ἰουδαίους, πολλοὺς δὲ καὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ ἐπηγάγετο. Ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν. Καὶ αὐτὸν ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῖν, σταυρῷ ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου, οὐκ ἐπαύσαντο οἵγε πρῶτον αὐτὸν ἀγαπήσαντες. Ἐφάνη γὰρ αὐτοῖς τρίτην ἔχων ἡμέραν πάλιν ζῶν, τῶν θείων προφητῶν ταῦτά τε καὶ ἄλλα μυρία θαυμάσια περὶ αὐτοῦ εἰρηκότων. Εἰς ἔτι νῦν τῶν Χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὠνομασμένων οὐκ ἐπέλιπε τὸ φῦλον. Eusèbe donne ce passage (1) sans élever le moindre doute sur son authenticité ; il en est de même de S. Jérôme (2), qui le traduit de la manière suivante : *Eodem tempore fuit Jesus, vir sapiens, si tamen virum oportet eum dicere. Erat enim mirabilium patrator operum et doctor eorum qui libenter vera suscipiunt ; plurimos quoque tam de Judæis quam de gentibus sui habuit sectatores, et credebatur esse Christus. Quumque invidia nostrorum principum cruci eum Pilatus addixisset, nihilominus qui eum primum dilexerant perseveraverunt. Apparuit enim eis tertia die vivens. Multa et hæc et alia mirabilia carminibus Prophetarum de eo vaticinantibus ; et usque hodie Christianorum gens, ab hoc sortita vocabulum, non defecit.*

Beaucoup d'auteurs, tels que Sozomène (3), Isidore de Péluse (4), en appellent à ce passage.

Ce n'est que dans les temps les plus modernes qu'on a élevé des objections contre l'authenticité de ce texte ; mais le célèbre Huet a réfuté les principales objections, de telle façon qu'il n'est plus guère possible d'y revenir (5). On ne comprendrait pas, dans le fait,

(1) T. I, p. 494, 495.
(2) *Antiq.*, XVIII, 3, 3.

(1) *Hist. eccl.*, I, 11. *Demonstr. evang.*, l. III.
(2) *Catal. Script. eccles.*, c. 13.
(3) *Hist. eccl.*, I, 1.
(4) IV, épist. 225. Cf. Nat. Alex., *H. E.*, III, 783.
(5) *Demonstratio evangelica*, prop. III, n. 11 sq.

que Josèphe, qui parle de S. Jean-Baptiste (1) et de l'apôtre S. Jacques (2), eût passé complétement sous silence le nom du Christ lui-même, dont la vie et les actes devaient lui être connus autant que l'existence d'un très-grand nombre de ses partisans et de ses adorateurs. La manière dont il en parle n'a plus rien qui puisse surprendre lorsqu'on songe qu'il ne donne pas sa propre opinion sur le Christ, mais qu'il rapporte ce que l'histoire lui apprend et ce que d'autres, notamment ses partisans, pensent du Christ. Ainsi compris ce passage n'est évidemment pas de ceux qui ne peuvent provenir de Josèphe, parce que Josèphe ne croit pas lui-même au Christ.

WELTE.

JOSÉPHITES. Les missions étrangères, aussi bien que celles qui se font dans le sein même de l'Église, ont toujours été une preuve manifeste de la force expansive et inépuisable de l'Église. Au dix-septième siècle il y eut en France un mouvement tout particulier dans ce sens, et on y fonda de nombreux établissements de missionnaires. Tels furent les *Prêtres de la mission de Saint-Joseph*, fondés à Lyon par *Jacques Cretenet*. C'était un chirurgien, marié, qui donnait ses soins dans un établissement de bienfaisance ; il finit par en être le président, et il se signala surtout en 1643, année où la peste ravagea Lyon, par son zèle et son dévouement au salut du corps et de l'âme de ses malades. La plupart des membres de l'institution étaient prêtres, et Cretenet lui-même, devenu veuf, entra dans les Ordres. La congrégation, qui se voua aux missions, avait, avant la mort de son fondateur, pris déjà une très-grande extension. Outre les missions, elle s'occupait aussi de la direction des écoles et des colléges. On n'y faisait pas de vœux ; un directeur général était à la tête de la société, qui prospéra jusqu'au moment où la Révolution l'engloutit avec tant d'autres œuvres. Elle chercha à se relever dans des temps plus récents, sans avoir obtenu encore une grande importance. Il ne faut pas la confondre avec les *Frères de Saint-Joseph*, fondés plus tard. *Voy.* l'article FRÈRES DES ÉCOLES.

(1) *Antiq.*, XVIII, 5, 2.
(2) *Ibid.*, XX, 9, 1.

JOSIAS (יֹאשִׁיָּהוּ ; LXX, Ἰωσίας), fils d'Amon, roi de Juda, et d'Idida, fut, à l'âge de huit ans, après la mort violente de son père, élevé sur le trône, et régna pendant 31 ans (642-611 avant J.-C.) (1). Son règne contraste avec l'ère d'abominations et d'impiété de ses devanciers et de ses successeurs. C'est le dernier rayon de soleil qui fait briller d'un vif éclat le système théocratique tel qu'il avait été fondé par la loi de Moïse (2). « La mémoire de Josias est comme un parfum d'une odeur admirable. Son souvenir sera doux à la bouche de tous les hommes comme le miel et comme un concert de musique dans un festin. Il a été destiné de Dieu à faire rentrer le peuple dans la pénitence, et il a exterminé les abominations de l'impiété. Il a tourné son cœur vers le Seigneur, et, dans un temps de péchés, il s'est affermi dans la piété (3). »

Josias, dès sa plus tendre enfance, marcha dans la voie de la Providence, qui l'avait élu et promis à la nation 300 ans auparavant, au temps de Jéroboam, par la bouche du Prophète, comme celui que Dieu enverrait pour chasser l'idolâtrie des hauts lieux de Juda (4). Convaincu que la restauration

(1) Cf. IV *Rois*, 21, 24 ; 22, 1 sq. II *Paral.*, 33, 25 ; 34, 1 sq.
(2) *Deutér.*, 17, 14.
(3) *Ecclésiast.*, 49, 1-3.
(4) III *Rois*, 13, 1 sq. « Il naîtra dans la maison de David un fils qui s'appellera Josias, et il immolera sur toi les prêtres des hauts lieux

de la loi de Moïse et du culte du Seigneur pouvait seule sauver le roi et le peuple, il se mit, à l'âge de vingt ans, avec toute l'ardeur d'une âme jeune et enthousiaste, à purifier Juda et Jérusalem des sanctuaires et des images des faux dieux. Il abolit dans tout le royaume jusqu'aux derniers vestiges de l'abomination et de l'idolâtrie, et brûla, selon la prophétie, les os des prêtres idolâtres sur les autels de leurs dieux. Il fallait un courage héroïque et une foi aussi vive qu'éclairée pour agir contre le gré d'un peuple profondément corrompu et dégénéré, contre les intérêts d'un sacerdoce vendu au culte des faux dieux, pour mettre la cognée à la racine et abattre l'arbre du mal, comme le fit Josias. N'oubliant pas que le culte mosaïque était lié au temple de Jérusalem, comme le temple était le centre de la religion, il restaura avant tout la maison de Dieu, après l'avoir purifiée de toutes les idoles qui la profanaient, et il y rétablit le vrai culte de Jéhova. Il envoya à cette fin, dans la 18e année de son règne, le scribe Saphan au grand-prêtre Hélias, pour l'engager à employer l'argent fourni par le peuple à la restauration du temple, qui avait été si longtemps désolé.

Ce fut à cette occasion que Dieu récompensa le zèle du roi en faisant retrouver le livre de la loi, mais en même temps en lui révélant que la chute du royaume de Juda était inévitable. L'exemplaire de la loi qui, d'après les ordres de Moïse, devait reposer près de l'arche d'alliance, dans le Saint des saints (1), avait été très-vraisemblablement caché dans les bâtiments accessoires du temple, au temps de l'idolâtrie, soit par les prêtres eux-mêmes, qui ne pouvaient plus supporter la vue du sanctuaire de Dieu et de sa loi, ou par les Juifs orthodoxes, et il y était resté dans l'oubli jusqu'au jour où le grand-prêtre Hélias le retrouva, lors de la restauration du temple, et en fit donner connaissance au roi par le secrétaire Saphan. « J'ai trouvé, dit-il, le livre de la loi dans la maison du Seigneur (סֵפֶר הַתּוֹרָה). » L'article qui dit qu'on trouva le livre de la loi prouve qu'il est question ici d'un exemplaire déterminé de la loi mosaïque suffisamment connue par les Juifs, et non d'un livre rédigé pour la première fois sous Josias par les prêtres, et attribué à Moïse. D'ailleurs les réformes que Josias entreprit dans la douzième année de son règne, les oracles des prophètes Jérémie et Sophonie, qui parurent publiquement en Judée avant la dix-huitième année du règne de Josias, supposent nécessairement l'existence préalable et la connaissance de la loi mosaïque. Saphan apporte le livre au roi et lui en lit les passages (1) qui renferment les malédictions terribles dont le Seigneur menace le peuple opiniâtre et infidèle. Le roi, effrayé de l'accomplissement prochain de cette malédiction, déchire ses vêtements et envoie vers une prophétesse de Dieu, nommée Hulda, pour interroger le Seigneur. Il lui est répondu que la malédiction s'accomplira sur Juda infidèle, mais que Josias ne verra pas cette catastrophe, à cause de sa piété et de sa pénitence, et qu'il sera réuni à ses pères avant l'accomplissement de la menace. Le roi convie le peuple au repentir en lui annonçant cette effrayante nouvelle ; il le réunit pour célébrer la solennité de Pâque à Jérusalem, et cette solennité dépasse en éclat et en magnificence toutes celles qui s'étaient célébrées depuis les jours de David.

qui t'encensent maintenant, brûlera sur toi les os des hommes. »

(1) *Deutér.*, 31, 26.

(1) *Lévit.*, 26. *Deutér.*, 28.

Au dehors Juda jouit, sous le sceptre de Josias, de la paix la plus profonde, jusqu'à la dernière année de son règne. Il est alors impliqué dans une guerre entre les Chaldéens et les Égyptiens. Josias prend parti pour les Chaldéens et interdit au roi d'Égypte, Néchao, le passage de la Judée. Une sanglante rencontre a lieu près de Mageddo; Josias est blessé mortellement et ne peut plus atteindre Jérusalem. Il est enseveli dans la sépulture de ses pères et pleuré par le peuple, mais surtout par Jérémie. Josias, d'après le témoignage des Écritures, fut le dernier roi de Juda qui se fût tourné de tout son cœur vers le Seigneur et conformé à sa loi; il n'en parut plus de semblable à lui. L'histoire se sépare tristement de ce prince, qui, par sa piété, son zèle, son enthousiasme, sut sinon annuler, du moins suspendre les arrêts de la justice divine, dont Sophonie et Jérémie annonçaient le prochain accomplissement. Jérémie, en effet, pleura bientôt sur les ruines de Jérusalem.

Winer, dans son Lexique, n'apprécie pas à leur juste valeur le caractère et le règne de Josias. Il juge d'une manière tout à fait vulgaire les événements les plus importants de ce règne. Il ne voit, par exemple, dans la découverte du livre de la loi, que l'industrie des historiographes, qui se plurent à embellir leur récit en l'honneur du roi Josias, « qui, dit-il, n'avait pas besoin d'un miracle spécial pour se conformer à la justice. » Il faut, pour apprécier l'histoire de ce roi, le juger au point de vue de l'idée théocratique et de l'esprit de son temps.

Cf. IV *Rois*, 21, 24; 22, 1 sq.; II *Paral.*, 33, 25; 34, 1 sq.; Winer, *Lexique*, t. I.

GRUSCHA.

JOSUÉ (יְהוֹשֻׁעַ; LXX, Ἰησοῦς; Ital., Jésus; Vulg., *Josue*), fils de Nun (dans Josèphe, Ναυηνός; dans les LXX, Ναυή; Ital., *Nave*), prince (נָשִׂיא) de la tribu d'Éphraïm (1), reçut son nom (*auxilium Dei*) de Moïse, on ne sait dans quelle occasion. Il se nommait auparavant Osée (LXX, Αὐσή). Il était né en Égypte et était à la fleur de l'âge au moment de la sortie de ce pays. Admis dans l'intimité de Moïse, il s'attacha au législateur hébreu avec une fidélité à toute épreuve; aussi l'Écriture l'appelle le serviteur de Moïse (מְשָׁרֵת). Il fut employé par ce dernier dans les circonstances les plus importantes; il fut notamment mis à la tête de l'armée dans les expéditions que nécessita la pérégrination des Israélites à travers le désert. Ainsi Josué commandait les Israélites dès la première année de la sortie, dans la guerre contre les Amalécites (2), et, quoique son nom ne soit pas cité, il est probable qu'il joua un rôle considérable dans les guerres qui suivirent. Un moment critique dans sa vie fut celui où il fut envoyé pour explorer le pays de Canaan. Tandis qu'au retour dix de ses onze compagnons firent la description la plus exagérée de l'inhospitalité et de la stature gigantesque des habitants de Canaan, Josué et Caleb (3) furent les seuls qui osèrent dire la vérité, quoique leur hardiesse les exposât presque à être lapidés (4). Le courage que montrèrent ces deux hommes en cette circonstance était fondé sur leur inébranlable confiance aux promesses divines. Aussi, de tous ceux qui en quittant l'Égypte avaient vingt ans, ils furent les seuls qui entrèrent dans la Terre promise.

Moïse ayant conduit son peuple jusqu'aux frontières de Canaan, qu'il ne devait pas dépasser, institua Josué son

(1) *Nombres*, 13, 9.
(2) *Exode*, 17, 9-14.
(3) *Voy.* CALEB.
(4) *Nombres*, c. 13 et 14.

successeur (1), et celui-ci reçut expressément de Dieu la mission d'introduire le peuple dans la Terre promise (2). Conformément à cette mission, Josué se mit à la tête du peuple à la mort de Moïse, et prit les dispositions nécessaires pour conquérir Canaan. Il envoya des émissaires, fit lever le camp des Israélites, fixé jusqu'alors à Sittin, et s'avança vers le Jourdain. Le passage de ce fleuve s'accomplit par un miracle : le peuple le traversa à pieds secs. Le premier campement de Josué se fit à Galgala. Là il ordonna qu'on procédât à la circoncision de la nouvelle génération, cérémonie qui avait été négligée dans le désert, probablement à cause de la malédiction qui pesait sur le peuple. Il célébra la première fête de Pâque dans le pays de Canaan.

De Galgala Josué marcha sur Jéricho, qu'il emporta par un nouveau miracle et ruina de fond en comble. Il voulut également s'emparer de la ville d'Haï, et envoya 3,000 hommes pour s'en rendre maîtres ; mais ils furent repoussés par suite du crime d'Achan. Josué, ayant découvert le coupable et l'ayant puni, se rendit personnellement à Haï et prit la ville par ruse. La conquête de ces deux places fortes lui donna un point d'appui solide dans le pays, et il se dirigea alors au nord vers les monts Hébal et Garizim, où il dressa un autel et proclama, au nom de Dieu, les bénédictions et les malédictions de la loi. Pendant cette expédition les rois du centre de Canaan se levèrent et formèrent une alliance contre Josué. Les habitants de Gabaon cherchèrent à échapper à la ruine qui les menaçait en feignant de se soumettre et en trompant Josué par une ruse assez singulière. Les rois alliés, ayant appris que les Gabaonites s'étaient soumis, marchèrent contre eux pour se venger de leur défection. Josué accourut à leur secours et défit les rois alliés près de Gabaon dans un combat à outrance. Il battit de même successivement les rois du sud, prit leurs villes et soumit le pays. Cependant il ne faut pas considérer cette soumission comme une prise de possession définitive ; car il est dit, Jos., 10, 43, qu'après avoir vaincu la partie septentrionale du pays il revint avec tout Israël à Galgala, où était le camp général. Ces expéditions, auxquelles toute la partie active du peuple prenait part, n'avaient pour but que de vaincre les principaux foyers de résistance et de rendre une opposition générale impossible. Il devait nécessairement survivre de ces campagnes successives un grand nombre de Cananéens ; mais leur anéantissement n'était plus l'affaire de tout le peuple et de son chef, c'était celle des tribus isolées dont le territoire était encore occupé par ces ennemis.

Après avoir subjugué le sud, Josué dut se diriger au nord, dont les rois s'étaient également ligués contre lui. Il les défit au lac Mérom et s'empara de leur pays. Ainsi le but capital était atteint par ces deux expéditions victorieuses au sud et au nord. Cependant la guerre n'était pas terminée ; elle dura, comme le dit expressément le livre de Josué (1), encore un certain temps, sans qu'on ait d'ailleurs de renseignements sur ce qui se passa ultérieurement ; seulement on voit que Josué fut encore une fois obligé de se rendre au sud pour y subjuguer de nouveau les montagnards, qui s'étaient fortifiés et révoltés. Le pays conquis, Josué, assisté par le grand-prêtre Éléazar, et étant encore à Galgala, en fit le partage aux diverses tribus. Celles de Juda, d'Éphraïm et la demi-tribu de Manassé reçurent les premières leur part ; puis la distribution

(1) *Nombres*, c. 17 et 18.
(2) *Deutér.*, 31, 23. *Josué*, 1, 2 sq

(1) *Josué*, 11, 18.

eut lieu plus au centre du pays, à Silo, et là on changea en partie le partage fait à Galgala, après avoir mesuré le pays, et les sept autres tribus obtinrent leur portion. On y désigna aussi les villes d'asile pour les meurtriers, et les villes des lévites. Josué, après ce partage, renvoya les forces armées des deux tribus et demie d'au delà du Jourdain et se retira dans la vie privée. Avant sa mort il rassembla encore une fois le peuple, à Sichem, lui fit ses adieux, renouvela l'alliance du peuple avec Jéhova, et érigea un monument de pierre en souvenir. Sa mission achevée, il mourut, âgé de cent dix ans.

L'auteur du livre de Josué et celui du livre des Juges rendent à ce pieux capitaine ce témoignage que, tant qu'il vécut, le peuple de Jéhova servit fidèlement Dieu, et le livre des Juges dit formellement que ce ne fut que lorsque toute la génération qui avait vécu avec Josué eut rejoint ses pères qu'on vit dans Israël l'apostasie, l'idolâtrie, et par suite les malheurs politiques de tous genres (1).

Les Septante et la version italique ayant traduit le nom de Josué par celui de Jésus, l'antique Église se plut à voir dans Josué le type du Christ, qui, lui aussi, mais dans un sens plus élevé, introduit, à travers la lutte et les combats, le peuple élu dans le pays de la vraie promission.

Le *livre de Josué* porte ce nom sans que Josué en ait été l'auteur, mais parce qu'il en est le principal personnage. Son but est de montrer comment Josué, sous la conduite spéciale de Dieu, conquit le pays de Canaan et le distribua au peuple d'Israël. C'est pourquoi il a deux parties principales, avec un prologue et un épilogue.

Le prologue (ch. 1 et 2) marque lés conditions historiques auxquelles pouvait se réaliser ce qui est raconté dans le livre, savoir : la mission divine de Josué, la bonne volonté du peuple, enfin la disposition des Cananéens, qui se révèle dans le récit des émissaires envoyés au milieu d'eux.

La première partie, ch. 3-11, décrit la conquête du pays, non dans le but de donner l'histoire complète des expéditions de Josué, mais dans celui de faire ressortir les circonstances par lesquelles éclate plus particulièrement l'action de la Providence et se révèlent les dispositions du peuple et de Josué. Le chapitre 12 lie la première partie à la seconde, en résumant et enregistrant les conquêtes qui sont la base du partage qui va être décrit.

La seconde partie, chap. 13-21, 42, a donc ce partage pour objet. Elle énumère d'abord en détail ce qui ne pouvait être distribué, savoir les contrées qui étaient encore à conquérir, puis les districts que Moïse avait lui-même accordés aux deux tribus et demie au delà du Jourdain. Enfin vient l'histoire du partage tel que nous l'avons indiqué plus haut. L'auteur insère dans ce récit quelques observations sur la manière dont les tribus isolées se comportèrent vis-à-vis des Cananéens survivants, dans la portion qui leur était assignée ; il loue celles qui exterminèrent l'ennemi, et blâme celles qui n'eurent pas l'énergie nécessaire pour accomplir les ordres de Dieu.

L'épilogue, 21, 43-24, 33, offre une sorte de parallèle avec le prologue. Il rappelle l'attachement d'Israël au Seigneur, en racontant un fait qui eut lieu au retour des tribus d'au delà du Jourdain. Puis il rapporte deux discours que Josué prononça avant sa mort, à Sichem, devant le peuple, vraisemblablement le même jour et dans une seule et même circonstance. Dans le premier Josué démontre, par sa propre expérience, la miséricorde de Jéhova envers

(1) *Juges*, 2, 10 sq.

Israël ; dans le second il poursuit cette démonstration en parcourant toute l'histoire du peuple élu, rappelle la victoire obtenue sur les idolâtres, et conclut en prémunissant la nation contre l'idolâtrie et en renouvelant l'alliance avec le Seigneur. Le livre, qui a commencé par la mort de Moïse, se termine par celle de Josué et de son coopérateur, le grand-prêtre Éléazar.

On voit donc que le tout est écrit conformément à un plan bien ordonné et parfaitement suivi. Ce qu'on a dit de l'absence de tout plan, de la nature fragmentaire du livre, qui ne présenterait que des notices isolées, cousues les unes aux autres, est par conséquent tout à fait dénué de fondement.

On ignore le nom de l'auteur. Ce ne peut avoir été Josué, car : 1° le texte 24, 26 (1), sur lequel on s'appuie, ne se rapporte pas à la rédaction du livre, mais à celle de l'acte d'alliance renouvelée par Josué ; 2° il raconte des faits qui ont eu lieu sinon longtemps, du moins peu de temps après la mort de Josué (2) ; enfin 3° le point de vue littéraire est tout à fait contraire à cette opinion. La régularité avec laquelle l'auteur choisit la matière de son histoire prouve que ce n'est pas au milieu du mouvement des événements qu'il écrit, mais qu'il en est déjà assez éloigné pour qu'il puisse les saisir dans leur ensemble. Ce ne pouvait être le cas de Josué, principal acteur des événements racontés. Si Josué n'est pas l'auteur, on ne peut douter du moins que celui-ci n'ait été un de ses contemporains, probablement plus jeune que lui. L'auteur se trahit à deux reprises comme un des acteurs de l'histoire : une fois au chap. 5, 1, où le texte écrit (kétib) dit certainement avec exactitude עַד־עָבְרֵנוּ, tandis que la leçon du texte corrigé des Massoreth (kéri) porte עַד־עָבְרָם; puis au ch. 41, 3, où il lui échappe un לָכֶם, taudis qu'on doit s'attendre à לָהֶם ; il montre bien par là qu'il a pris part à la distribution des terres qu'il raconte. De plus le contemporain se trahit : 1° par la connaissance des anciens noms des villes cananéennes, que les Israélites ne conservèrent pas, par exemple Baala, Kirjath-Sepher, Kirjath-Sanna, etc. ; 2° par la connaissance de diverses particularités qui durent changer plus tard, telles que la constitution spéciale des Gabaonites, l'existence de Luza, situé à côté de Béthel (1), etc., etc. ; 3° par la dénomination des Avites, qui furent exterminés peu de temps après Josué ; 4° enfin par la vivacité, l'actualité du récit.

Le plan suivi pourrait peut-être nous donner encore une indication plus précise sur l'auteur. Il est évident qu'il veut, dans la première partie, faire ressortir l'assistance miraculeuse que Jéhova prête à son peuple fidèle pour conquérir Canaan et vaincre les nations qui en sont maîtresses ; dans la seconde partie il démontre de même que le partage du pays ne put se faire sans la coopération divine. On est donc autorisé à présumer que l'auteur vécut à une époque où l'apostasie des Israélites permit aux Cananéens de relever la tête et de menacer les Israélites, et où en même temps ceux-ci étaient divisés entre eux et se disputaient sur les limites du partage. Or cette époque est celle que le livre des Juges dépeint comme suivant immédiatement la mort de Josué et de ses contemporains, celle où s'élève une nouvelle génération qui perd le souvenir des mi-

(1) « Il écrivit aussi toutes ces choses dans le livre de la loi du Seigneur, et il prit une très-grande pierre qu'il mit sous un chêne qui était dans le sanctuaire du Seigneur, etc.... »

(2) Par exemple *Josué*, 19, 47. Conf. *Juges*, 18, 1.

(1) *Josué*, 18, 13.

racles opérés par Jéhova en faveur de ses pères. Ce triste spectacle devait porter un homme qui, dans sa jeunesse, avait vu les splendeurs du commandement de Josué, à mettre sous les yeux de la nouvelle génération l'image des temps passés, et à écrire un livre qui pût servir d'avertissement et de leçon. Il ne se retrouve plus dans l'histoire du peuple juif un temps auquel la rédaction du livre de Josué puisse s'adapter comme celui que nous venons d'indiquer. C'est pourquoi l'opinion la plus vraisemblable est celle de Polus et de Lightfoot, qui pensent que le grand-prêtre Phinéas fut l'auteur du livre de Josué. Les raisons qui ont été mises en avant contre une rédaction aussi ancienne n'ont pas de valeur, comme Welte l'a démontré de la manière la plus péremptoire (1).

Quant aux sources du livre de Josué, on ne peut admettre que l'auteur ait puisé dans des écrits quelconques. Le passage, Jos., 10, 12 sq., n'est pas un appel au סֵפֶר הַיָּשָׁר (livre des Justes) comme à une source; il sert uniquement à montrer à quelle circonstance historique se rapporte le cantique accueilli dans ce livre. Ce n'est pas non plus nécessairement de registres formels que l'auteur a dû tirer l'énumération des villes qu'il donne dans la seconde partie; il pouvait parfaitement avoir retenu ces noms de mémoire, surtout s'il avait pris part au travail du partage. Ainsi rien n'empêche d'admettre que l'auteur raconte ce qu'il a vu, ce qu'il a expérimenté par lui-même.

Il en serait sans doute autrement si l'on voulait s'en rapporter aux suppositions des critiques modernes, tels que Stähelin, de Wette, Lengerke, Hauff, Éwald, etc. A les entendre, le livre de Josué ne serait que le remaniement d'un écrit primitif remontant au temps

(1) Herbst, *Introd.*, p. 88 et 93.

mosaïque, élaboré par un auteur que chacun nomme à sa façon. Nous serions entraîné trop loin si nous voulions nous mettre à réfuter les opinions arbitraires, contradictoires de ces savants. D'ailleurs leurs hypothèses sur le livre de Josué sont tellement liées à celles qu'ils font sur le Pentateuque, et s'appuient tellement sur ces dernières, qu'on ne peut juger exactement les unes sans les autres, et qu'elles s'écroulent les unes avec les autres. Nous renvoyons donc à l'article PENTATEUQUE.

Les meilleurs commentaires anciens sur le livre de Josué sont ceux de Masius, Sérarius et Bonfrère; parmi les modernes, celui de Keil. Le Commentaire de Maurer est sans valeur. L'ouvrage de Kœnig, *Études sur l'Ancien Testament*, dont la première partie s'occupe uniquement du livre de Josué, mérite d'être cité.

ABERLÉ.

JOUR. Le jour, dans le sens le plus vrai, c'est-à-dire le délai dans lequel la terre tourne autour de son axe, jour qui lui-même se partage, par l'alternative de la lumière et des ténèbres, en jour proprement dit et nuit, se divise en 24 heures d'égale durée. La manière de compter ces heures n'a pas toujours été et n'est pas partout la même. Autrefois, dans l'Église, on comptait le jour, à l'instar des Juifs (1), d'un coucher du soleil à l'autre, de sorte que, par exemple, le dimanche commençait le samedi soir et finissait le dimanche au soir. Il en est encore ainsi chez les Grecs (2). Mais aujourd'hui l'Église d'Occident compte plus mathématiquement le jour de mi-

(1) *Genèse*, 1, 5, 8, 13, 19, 23, 31. *Lévitique*, 23, 32.

(2) August., serm. 251, *de Temp.*, al. 280, App.; *Conc. Francoford.*, ann. 794, c. 21; *Cap. Ahyt. Bas.*, c. 8; *Conc. Rotomag.*, ann. 878, c. 15; *Ord. Rom. vulg.*

nuit à minuit (1), et peut-être cette manière de compter provient-elle des Romains, qui calculaient ainsi le jour des calendes (2). Cependant le Bréviaire de chaque fête commence encore la veille au soir. Au moyen âge le dimanche avait, en divers endroits, été étendu au delà des 24 heures. Ainsi les lois ecclésiastiques du roi Edgard, en 967 (3), et celles du roi Canut, en 1032 (4), le font durer depuis le samedi à 3 heures après midi jusqu'au lundi matin (5).

En Italie on compte d'un coucher du soleil à l'autre, de telle sorte que l'heure actuelle du coucher du soleil est toujours la 24e heure. Le Christ compte 12 heures du jour dans le sens restreint (6), depuis le lever du soleil jusqu'au coucher, de sorte que la 3e heure est à peu près 9 heures avant midi, et la 9e heure, où il mourut, correspond à 3 heures après midi chez nous. Il faut encore comprendre de cette manière la prescription des rubriques, portant que la sainte messe doit être dite *hora tertia, vel sexta*, etc.; ainsi que la dénomination des heures du Bréviaire, *prime, tierce, sexte, none.* Du reste la durée de ces heures a pu primitivement s'entendre de la durée du jour dans le sens restreint (comme encore aujourd'hui chez les Mahométans) (7). L'antiquité partageait la nuit en trois vigiles.

Cf. CYCLE, CALENDRIER et VIGILE.

FR.-X. SCHMID.

JOUR DE NAISSANCE DES SAINTS ET DES MARTYRS. *Voy.* DIES FERIA.

(1) Léo Allat., *de Dom. et hebd. Græc.*, n. 4.
(2) Paulus, I, l. 13, *ad Sabin.*, fr. 8 Dig., *de Fer.*, II, 12.
(3) C. 5.
(4) C. 14.
(5) Conf. *Conc. Heber.*, ann. 1027. *Conc. in Scot.*, ann. 1201.
(6) *Matth.*, 20. *Jean*, 11, 9.
(7) Cf. l'art. HÉGIRE.

JOUR (DERNIER). *Voyez* JUGEMENT DERNIER.

JOUR OUVRABLE. D'après le livre de l'Exode, 20, 9, Dieu lui-même dit : « Vous travaillerez durant six jours et vous y ferez tout ce que vous aurez à faire ; mais le septième jour est le jour du repos, consacré au Seigneur votre Dieu. Vous ne ferez en ce jour aucun ouvrage. » Le dimanche a, dans la nouvelle loi, remplacé le sabbat. Tous les travaux serviles, nécessaires à l'entretien de la vie et au profit temporel, doivent s'interrompre le dimanche, qui est exclusivement consacré à Dieu, aux intérêts surnaturels de l'homme, et qui s'appelle par ce motif le jour du Seigneur, *dies Dominica.*

Mais tous les jours de la semaine ne sont pas, durant toute l'année, des jours ouvrables. L'Église en a élevé quelques-uns à un rang plus éminent, comme jours commémoratifs d'un mystère, de la fête solennelle d'un saint. Ces jours-là, les travaux serviles sont interdits comme le dimanche. On les nomme *jours de fête.* L'Église seule a le droit de donner le caractère de fête à des jours ouvrables. Mais, dans la liturgie, les fêtes ne sont jamais interrompues. Le culte divin ne cesse jamais, au chœur, lors même qu'il est permis aux fidèles de s'adonner pendant toute la journée à leurs occupations temporelles. L'Église célèbre même aux jours ouvrables la fête des saints. Chaque jour a sa messe et son office spécial.

Voyez les articles DIMANCHE et FÉRIES.

JOURDAIN (יַרְדֵּן, de יָרַד, couler, comme en allemand le Rhin, *Rhein*, de *rinnen*, couler; Ἰορδάνης), aujourd'hui Esch-Scheriah (El-Kebir), le (grand) abreuvoir, le fleuve le plus célèbre de la Terre-Sainte. Les recherches des voyageurs modernes, Seetzen, Burkhardt, Robinson, etc., ont bien déterminé et

d'ailleurs confirmé ce que les anciens nous ont appris des sources et du cours du Jourdain. Il est tout à fait inexact de faire dériver le nom de Jourdain du nom de deux sources, Jor et Dan, comme l'ont pensé S. Jérôme et d'autres après lui. Une explication plus récente, qui ferait venir ce nom de Jear Dan (fleuve Dan), n'est pas plus admissible. Toutefois, le fait de la double source a été constaté par les voyageurs. L'eau du fleuve, comme le rapporte déjà Josèphe Flavius (1), jaillit d'une grotte assez spacieuse, située près de l'antique Panéas (Césarée de Philippe), aujourd'hui le village de Bânias; elle s'unit, à une lieue et demie du village, à un ruisseau provenant du Tell-el-Kady septentrional, et tombe à grand bruit du haut du rocher dans le petit lac Mérom (Maron) (par l'Ard-el-Huleh, dans le Bar-el-Huleh). La source près de Bânias est la source orientale et la plus éloignée; celle de l'ouest, venant du Tell-el-Kady, est la plus petite (ὁ μικρὸς Ἰορδάνης, dans Josèphe) (2) : c'est la source Dan (3); et, en effet, à cet endroit était situé l'ancien Dan ou Lésem (4). Plusieurs autres ruisseaux se réunissent dans le lac Maron. En sortant du lac tous ces ruisseaux confondus forment le Jourdain. Parmi ces ruisseaux on compte le Nahr Hasbeïa, qui vient de l'Anti-Liban en coulant droit vers le sud ; son cours est plus long que celui des deux ruisseaux précédents, qui vont au sud-ouest; ce n'est pas le seul exemple d'un fleuve qui reçoit son nom de sa branche la moins importante. Josèphe Flavius (5) cite une tradition suivant laquelle les sources du Jourdain qu'il nomme remontent au delà de Panéas, savoir jusqu'au lac Phiala, situé à quatre lieues, et dont le Jourdain serait l'écoulement souterrain. Des voyageurs plus récents, Irby et Mangles, ont bien trouvé le lac, mais n'ont pu s'assurer de la vérité de l'assertion entière ; ils ont reconnu une foule de torrents qui se font jour en hiver, comme il arrive d'ordinaire dans les montagnes, et qui se dessèchent en été.

(1) *Antiq.*, XV, 10, 3.
(2) *Ibid.*, VIII, 8, 4.
(3) *Ibid.*, I, 10, 1.
(4) *Josué*, 19, 47. *Juges*, 18, 7 sq.
(5) *Bell. Jud.*, III, 10, 7.

Le Jourdain, partant du lac *Mérom*, reçoit à droite un certain nombre de ruisseaux, traverse un lit rocailleux à peu près pendant trois lieues, arrive au lac de Tibériade (Génésareth), où ses eaux s'accroissent de nouveau et se déversent, après de nombreuses sinuosités, et en se précipitant souvent du haut des rochers avec une rapidité torrentielle, dans l'énigmatique bassin de la mer Morte. Son cours en droite ligne comprendrait à peu près un degré et demi géographique, du 33° 14′ au 31° 45′ de latitude; mais, suivant qu'on compte ou non sa traversée par les deux lacs et ses innombrables sinuosités, on varie dans la longueur qu'on lui assigne. La distance du lac de Tibériade au lac Asphaltite comprend juste un degré géographique; la longueur du Jourdain à travers ce même espace serait à peu près de trente-sept lieues. Les autres affluents, sauf le torrent de Carith (1), où Élie s'arrêta, et qu'on nomme aujourd'hui Wady Kelt, ne sont pas cités dans l'Écriture; les plus importants sont le Nahr Jarmuk (l'ancien Hiéromiax), le Wady Zerka (Jabboc) (2), sur la rive orientale, le Wady Beisan et le Wady Feiria, sur la rive occidentale. La largeur et la profondeur du fleuve varient suivant la saison et selon les points où on les mesure. Cette largeur est d'abord, entre le lac Mérom et celui de Ti-

(1) III *Rois*, 17, 3.
(2) *Genèse*, 32, 22. *Josué*, 12, 2. *Juges*, 11, 13, 22.

bériade, de 20 pas; après le lac de Tibériade, de 80; au moment où il se jette dans la mer Morte, de 100 à 150. La profondeur varie de 3 à 6 aunes; elle en a à peine la moitié en été, tandis qu'au printemps la fonte des neiges de l'Anti-Liban l'augmente considérablement, sans toutefois que, suivant le témoignage des voyageurs modernes (1), le fleuve déborde jamais.

Il faut, dans les environs du Jourdain, distinguer la *plaine* de la *vallée* du Jourdain. Cette vallée, large d'un quart de lieue, est beaucoup plus profonde que la plaine ; on y voit beaucoup d'arbres élevés, de nombreux roseaux; la verdure en est luxuriante (*superbia Jordanis*, גְּאוֹן הַיַּרְדֵּן, le jardin du Jourdain); de loin en loin on rencontre des plaques de sable nu, et la verdure ne se retrouve que dans les bas côtés le long du fleuve. La plaine (ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου (2), כִּכַּר הַיַּרְדֵּן (3), ou seulement הַכִּכָּר (4) (aujourd'hui el-Ghor) (5), est large de deux à trois lieues, et, à peu d'exceptions près, stérile, n'offrant qu'un désert extrêmement chaud, qui, sauf les wadis qui la sillonnent, n'a pas d'eau et se trouve des deux côtés enfermée par des rochers abruptes et uniformes. Le sol est en beaucoup d'endroits couvert d'une croûte salée, et de loin en loin se trouvent de petits monceaux d'une poussière menue semblable à du soufre. Les environs du lac de Génézareth, et au sud l'oasis de Jéricho, sont seuls fleuris.

Tel est le fleuve aux bords duquel se sont déroulés les événements les plus merveilleux de l'histoire, événements inaugurés eux-mêmes par un miracle, puisque les eaux du fleuve se retirèrent pour laisser passer ses futurs maîtres marchant à la conquête du pays. Expliquer ce miracle par l'existence d'un gué, c'est non-seulement contredire la lettre de l'Écriture, mais c'est admettre une impossibilité, vu que les Israélites passèrent dans la saison où le Jourdain regorgeait par-dessus ses bords (1). Le monument de pierre que Josué fit élever au milieu du fleuve ne put sans doute subsister que peu d'années; mais le souvenir du miracle demeura longtemps gravé dans la mémoire du peuple (2). Élie et Élisée exercèrent leur prophétique ministère sur les rives du Jourdain : Élie, type de Jean le Précurseur, qui devait fermer aux rives du Jourdain l'Ancien Testament; Élisée, figure du Messie, qui devait partir de là pour fonder l'œuvre de la nouvelle alliance et de la rédemption du monde. Le Christ, en recevant le baptême dans le Jourdain, sanctifia l'eau en général et en fit le véhicule de la grâce, en même temps que par cet acte d'humilité et d'obéissance il offrit un sacrifice satisfactoire pour l'humanité entière, *in Jordane Christus lavit nostra crimina*. Le bain que les pèlerins prennent dans le Jourdain, le respect qu'on attache aux eaux de ce fleuve, rappellent cette grande idée, qui est la base de la fête du baptême de S. Jean, μέγας ἁγιασμός, dans l'Église grecque, et en partie celle de l'Épiphanie dans l'Église d'Occident.

S. Mayer.

Jovien, *empereur*. La famille de Constantin le Grand s'éteignit dans la personne de Julien l'Apostat, qui mourut, en 363 après J.-C., dans la guerre

(1) Robinson, II, 503.
(2) *Matth.*, 3, 5.
(3) *Genèse*, 13, 10. III *Rois*, 7, 46.
(4) *Genèse*, 13, 12.
(5) Robinson, II, 498; III, 153.

(1) *Josué*, 3, 15.
(2) *Ps.* 113, 3-5 : « Le Jourdain retourna en arrière... Pourquoi, ô mer, vous êtes-vous enfoncée? Et vous, ô Jourdain, pourquoi êtes-vous retourné en arrière? »

contre les Perses. L'armée romaine, qui, à son retour d'Assyrie, se trouvait encore sur la rive gauche du Tigre, s'empara, suivant d'anciens exemples, du droit de nommer un empereur pris dans ses rangs. Le préfet Salluste ayant refusé la dignité qu'on lui offrait et qu'il méritait à tous égards, le choix de l'armée tomba sur *Flavius-Claude* JOVIEN. C'était un des officiers de la garde de l'empereur, d'une haute et séduisante stature, d'un caractère libéral, mais sans aucun mérite particulier. Le premier souci du nouvel empereur fut de sauver l'armée, qui se trouvait dans une situation critique que Sapor, son adversaire, sut parfaitement exploiter. Dès qu'il apprit que Julien était mort, le roi des Perses envoya un ambassadeur au nouveau maître de l'empire pour lui soumettre des propositions de paix. Le rusé Persan parvint à amuser son ennemi pendant quatre jours par de vaines négociations, si bien que l'armée romaine fut réduite à toute extrémité, et que Jovien fut obligé de conclure la paix à tout prix. Il signa un traité de paix de trente ans, restitua aux Persans les cinq provinces romaines de la rive droite du Tigre, et les places fortes de Nisibe, Singara et Castra Maurorum, promettant en outre de ne plus soutenir Arsace, roi d'Arménie, contre les Perses. Il donnait ainsi aux Perses la prédominance sur la puissance romaine en Orient. Jovien passa alors, non sans de graves difficultés et de grandes pertes, le Tigre, et atteignit enfin Nisibe que, malgré l'opposition désespérée de ses habitants, il ordonna d'évacuer, conformément au traité. De Nisibe, Jovien se rendit à Antioche, où l'arrêtèrent quelque temps les affaires religieuses qu'il eut à y régler. Jovien avait été élevé dans la religion chrétienne; l'étendard de la croix, flottant à la tête des légions, annonça au peuple la foi du nouvel empereur. En même temps il envoya à tous les gouverneurs des provinces une circulaire qui proclamait de nouveau le Christianisme religion de l'État, et abolissait les mesures les plus violentes de son prédécesseur. Quoique ces actes dussent faire concevoir de justes espérances, on ne savait pas encore à quel parti religieux l'empereur se montrerait favorable. Aussi toutes les sectes chrétiennes cherchaient-elles à se faire valoir et à prévaloir à la cour. Jovien, à ce spectacle, ayant engagé tous les partis à l'union et au support mutuel, on prit d'abord cette exhortation pour une preuve d'indifférence *religieuse*; mais Jovien montra *bientôt*, par le respect et l'estime qu'il témoigna à S. Athanase, qu'il professait la foi catholique orthodoxe. Si le parti païen en fut d'abord terrifié, il se rassura lorsqu'il vit paraître un *édit* impérial qui interdisait uniquement les pratiques sacriléges de la magie, mais qui accordait du reste le libre exercice de leur culte aux païens. Après un court séjour à Antioche, Jovien partit pour Constantinople. Craignant les entreprises de quelque rival ambitieux sur les provinces de l'Occident, Jovien voulut avant tout s'assurer la capitale de l'Orient, et se hâta, au milieu de l'hiver, de traverser le Tarse, Tyane en Cappadoce, Ancyre, la capitale de la Galatie; mais ce fut en vain. Il était arrivé aux frontières de la Galatie et de la Bithynie, à Davastane, quand, le 17 février 364, on le trouva mort dans son lit. Il était âgé de 33 ans et avait régné 7 mois et 20 jours; sa mort fut naturelle. L'armée qui avait suivi l'empereur se dirigea vers Nicée, où Valentinien Ier fut élu à la place de Jovien.

ALLGAYER.

JOVINIEN, hérétique du quatrième siècle, passa sa jeunesse dans les austérités du cloître, la prière, le jeûne et

les travaux manuels; mais, ennuyé de la vie religieuse, il finit par quitter le couvent qui l'avait abrité à Milan, se rendit, vers 388, à Rome, y répandit des erreurs très-vulgaires, parfaitement déraisonnables, et contraires à la Bible, mais qui, à cause de leur conformité avec la doctrine bien postérieure de Luther, lui valurent l'honneur d'être appelé par les hérétiques modernes un protestant des premiers temps, un réformateur digne de S. Jean.

Jovinien n'admettait aucune différence dans les bonnes œuvres pas plus que dans le péché, dans la grâce et le mérite que dans les récompenses ou les punitions de l'autre monde. Il niait qu'on pût avancer en grâce, faire des progrès dans la voie chrétienne, ou se précipiter de plus en plus dans le péché et le crime; il enseignait que toute la sainteté de l'homme consiste dans la conservation de la grâce reçue au Baptême, grâce qui d'ailleurs ne peut se perdre pour ceux qui sont nés de nouveau ayant la foi entière dans le Baptême, *plena fide in Baptismate renati sunt*; il exclut toute différence dans les bonnes œuvres, disant, d'une part, que les pécheurs démontrent par leurs péchés qu'ils n'ont pas reçu la grâce de la renaissance, parce qu'ils n'avaient pas la pleine foi, *plena fides;* d'autre part, que tous ceux qui ont commis des péchés, grands ou petits, qui n'ont commis qu'un seul péché véniel, sont aussi coupables que ceux qui sont chargés des péchés les plus graves, et qu'ils sont également exclus du royaume du ciel. Ces hérésies, qui annulent toute tendance vers la vertu et la perfection, étaient surtout dirigées contre la virginité, le célibat des prêtres, le jeûne et les austérités de la vie ecclésiastique. Jovinien niait les priviléges de la virginité, et soutenait, par beaucoup de passages de l'Écriture, entre autres par le Cantique des cantiques, que le mariage avait un mérite égal à celui de la virginité; il niait que l'abstinence chrétienne des mets et de la boisson donnât plus de mérite que la jouissance, et défendait sa doctrine en montrant le Sauveur mangeant et buvant, et en demandant si les porcs, les brebis, les poules et les autres bêtes avaient été créés par Dieu pour autre chose que pour servir de nourriture à l'homme.

Non-seulement il ne se contentait pas d'abolir toute différence entre les conseils évangéliques et les devoirs généraux du Christianisme, mais il ravalait les conseils, ne ménageait pas même la virginale Mère de Dieu, qui, disait-il, avait cessé d'être vierge en mettant le Christ au monde (1), et, quoiqu'il ne fût pas marié et qu'il continuât à s'appeler moine, se donnait en exemple tant pour sa manière de vivre que pour son costume. Comme sa doctrine, toute vulgaire qu'elle était, avait conquis un assez grand nombre d'adhérents à Rome, et que beaucoup de moines et de religieuses, qui avaient vécu jusqu'alors dans la sainteté virginale de leur état, l'abandonnaient pour se marier et s'éjouir, et que, d'un autre côté, de pieux laïques portèrent leurs plaintes au Pape Sévère, celui-ci présida, en 390, un synode romain dans lequel Jovinien, *luxuriæ magister*, et huit de ses partisans furent condamnés.

Peu de temps après, un synode, présidé par S. Ambroise, de Milan, où Jovinien, condamné à Rome, s'était réfugié et avait trouvé des adeptes, l'anathématisa une seconde fois et l'expulsa, lui et les siens, de la ville. Le plus ardent adversaire de Jovinien fut S. Jérôme. S. Augustin le combattit avec plus de douceur dans son livre *de Bono conjugali*; Hier., *adv. Jovin.; Siricii P. R. Epist.; Ambrosii ep.* 42 *ad Siricium;* August., *de*

(1) *Voy.* ANTIDICOMARIONITES.

Hæres., 82; Fleury, *Hist. eccles., ad ann.* 389; Néander, t. II, P. 2, p. 574, Hambourg, 1829.

SCHRÖDL.

JOVIUS (PAUL), historiographe et contemporain du célèbre historien italien François Guichardin (Francesco Guicciardini), naquit en 1483 à Côme, étudia la médecine à Pavie, vint à la cour pontificale de Léon X, et fut nommé chanoine de Côme par le Pape Adrien VI, et évêque de Nocéra par Clément VII. Ayant en vain demandé au Pape Paul III de le transférer à l'évêché de Côme, il se retira par dépit à Florence, où il mourut, en 1552, à l'âge de soixante-dix ans. Sa vie épiscopale fut peu édifiante. Comme historien, sa narration est claire, bien ordonnée, intéressante et agréable; mais son style n'est ni pur ni correct. Jovius était sans goût, et s'inquiétait peu de l'impartialité de l'historien, ayant toujours deux plumes au service de l'histoire, l'une de fer, l'autre d'or, suivant qu'on le payait. Il écrivit une histoire de son temps en quarante-cinq livres, des commentaires sur l'histoire turque, des biographies d'empereurs turcs, la biographie des douze Visconti de Milan, des éloges d'hommes célèbres et savants, etc., etc. L'édition la plus complète de ses œuvres parut à Bâle en 1578, en 6 vol. in-fol.

JUBILATÉ, nom qu'on donne souvent au troisième dimanche après Pâques, à cause des premiers mots de l'Introït, tiré du premier verset du psaume 65 : *Jubilate Deo, omnis terra, psalmum dicite nomini ejus, date gloriam laudi ejus.*

JUBILÉ. La loi mosaïque ordonne déjà une année jubilaire (שְׁנַת הַיּוֹבֵל); mais elle est complétement différente de l'année jubilaire de l'Église. Le jubilé hébraïque avait probablement reçu son nom des trompettes qui l'annonçaient (קֶרֶן הַיּוֹבֵל) (1). C'était la cinquantième année, et non la quarante-neuvième, comme l'ont pensé maints commentateurs, et même plusieurs anciens rabbins (2).

Pendant l'année du jubilé israélite, comme pendant l'année sabbatique, on ne pouvait cultiver les champs; les esclaves hébreux recouvraient leur liberté; les immeubles aliénés revenaient gratuitement à leurs anciens possesseurs ou à leurs héritiers (3); d'après Josèphe, toutes les dettes mêmes étaient éteintes (4).

Le but principal de cette institution était de maintenir autant que possible l'égalité primitive du partage des terres, de réparer les perturbations arrivées dans le courant de quarante-neuf ans, et de prévenir ainsi le complet et durable appauvrissement de certaines familles plus malheureuses que d'autres (5).

Il y a dans l'Église un *double* jubilé : le jubilé *ordinaire*, qui revient tous les vingt-cinq ans, dure toute une année, de Noël à Noël, et qui, après avoir été célébré à Rome, s'étend, l'année suivante, sur toute l'Église catholique ; le jubilé *extraordinaire*, qui n'est accordé que dans des cas rares, pour peu de temps (habituellement quinze jours), tantôt à toute l'Église, tantôt à certains pays et à certaines villes.

Quant au *jubilé ordinaire*, voici comment il prit naissance. Au commencement de l'année 1300, on répandit dans Rome et bien au loin un bruit que confirmèrent des gens très-âgés, et suivant lequel tous les cent ans une grande indulgence était accordée à Rome. Il en résulta qu'en effet, dans

(1) *Josué*, 6, 5.
(2) *Voir* Winer, *Lexique*, s. v.
(3) *Lévit.*, 25, 8 sq.
(4) *Antiq.*, III, 12, 3.
(5) *Voy.* PAUVRES (soin des) CHEZ LES HÉBREUX.

le courant de l'année 1300, une foule de Romains et de pèlerins étrangers accoururent à l'église de Saint-Pierre pour gagner l'indulgence annoncée. Le Pape Boniface VIII fit faire des recherches sur cette croyance populaire dans les archives pontificales, sans qu'on pût rien y découvrir qui justifiât la tradition qu'on mettait en avant. Cependant, comme le concours des fidèles devenait de jour en jour plus considérable, le Pape résolut de donner de la réalité à la prétendue indulgence, et fit publier, le 22 février 1300, dans l'église de Saint-Pierre, une bulle en vertu de laquelle il accordait une indulgence plénière durant l'année 1300, et tous les cent ans à partir de là, *quolibet anno centesimo futuro non solum plenam et largiorem, imo plenissimam omnium veniam peccatorum,* à tous ceux qui se repentiraient de leurs fautes, les confesseraient, et visiteraient trente fois l'église de Saint-Pierre et de Saint-Paul s'ils étaient Romains, et quinze fois s'ils étaient étrangers (1). Alors on vit un spectacle inouï. Des pèlerins sans nombre affluèrent de toutes les parties de l'Europe à Rome; les rues pouvaient à peine contenir la masse des allants et des venants; on s'étouffait dans la foule. Tritheim (2) raconte qu'il vint d'Allemagne une multitude de princes, d'évêques, d'abbés et de fidèles. L'historien italien Giovanni Villani, témoin oculaire digne de foi, qui vint alors à Rome, raconte (3) que pendant toute l'année il se trouva constamment 200,000 pèlerins à Rome, sans compter les Romains, que tous reçurent l'hospitalité à leur satisfaction, et que les églises du Prince des Apôtres et les Romains s'enrichirent considérablement.

(1) *Voir* la bulle in *Extravag. comm.*, l. V, tit. 9, c. 1.

(2) Dans la *Chronique de Hirschau*, ad ann. 1300.

(3) L. VIII, c. 36.

Le Pape Clément VI, à la demande des Romains, qui lui avaient envoyé une légation à Avignon, abrégea l'intervalle d'un jubilé à l'autre et le fixa à cinquante ans. Dans la bulle de 1343, publiée à ce sujet, Clément déclara qu'il accordait cette grâce, tirée du trésor inépuisable des mérites infinis de Jésus-Christ, *ad cujus quidem thesauri cumulum B. Dei Genitricis omniumque electorum a primo justo usque ultimum merita adminiculum præstare noscuntur,* d'une part pour répondre au désir des Romains, qui l'en avaient prié en leur nom et au nom de toute l'Église, et fortifier ainsi la dévotion, la foi, l'espérance et la charité du peuple chrétien; d'autre part, en souvenir de l'antique jubilé hébraïque célébré tous les cinquante ans, de la descente du Saint-Esprit envoyé aux Apôtres cinquante jours après la résurrection du Sauveur, et surtout dans l'espoir qu'un plus grand nombre de fidèles pourraient profiter de l'indulgence (1). Les conditions pour la gagner demeurèrent les mêmes; le Pape n'y ajouta que la visite de l'église de Saint-Jean de Latran. Le jubilé commençait à Noël 1349 et durait jusqu'à la même fête de l'année 1350. Clément VI envoya le cardinal Annibal de Ceccano à Rome pour présider aux solennités et y maintenir l'ordre. Malgré la peste qui durait encore, malgré un froid extraordinaire, malgré les mauvaises routes et d'autres obstacles, il y eut encore plus de pèlerins que la première fois. Le contemporain Matthieu Villani, frère de Giovanni, raconte qu'une foule considérable de gens de tout sexe, de tout rang, prirent le bâton de pèlerin, remplirent nuit et jour les chemins, supportèrent

(1) *Voir* la bulle in *Extravag. comm.*, l. V, tit. 9, c 2.

les ennuis du voyage avec piété, humilité et patience, et que, les maisons ne suffisant pas pour loger les pèlerins, les Allemands et les Hongrois passèrent, serrés en masse les uns contre les autres, les nuits en plein champ, près de grands feux. Les hôteliers ne pouvaient pas suffire à recevoir l'argent des étrangers qui se succédaient chez eux, et qui souvent déposaient sur la table ce qu'ils devaient et s'en allaient sans que personne touchât à l'argent de l'hôte. Les pèlerins se soutenaient et se consolaient réciproquement, sans qu'on entendît jamais aucune dispute s'élever parmi eux, si bien que l'action commune des pèlerins et des gens du pays débarrassa les environs de Rome de quelques brigands qui commençaient à y exercer leurs ravages.

Le nombre constant des pèlerins présents à Rome, de Noël à Pâques, fut, d'après Villani, d'environ 1 million; ce nombre diminua en été; mais en automne, et vers la fin du jubilé, il s'accrut de nouveau d'une manière incroyable. Malheureusement il y eut bien du monde écrasé dans la foule, et cette fois les pèlerins furent exploités par la rapacité des Romains. Le cardinal-légat fut maltraité pour avoir pris des mesures contre la mauvaise foi des cabaretiers, et une masse de pèlerins furent enlevés par la [redacted]

rait encore diminua singulièrement le nombre des visiteurs. Le jubilé célébré par le Pape Martin V en 1423 ne fut pas non plus très-fréquenté par suite des circonstances. Mais lorsqu'en 1450 Nicolas V ouvrit le jubilé, on vit accourir de toute part des troupes innombrables de pèlerins dont Nicolas employa sagement les offrandes à des œuvres utiles à l'Église et à la science. Le Pape Paul II fixa enfin, en 1470, le retour périodique du jubilé tous les vingt-cinq ans, ce qui fut confirmé par Sixte IV, qui ouvrit le jubilé en 1475. Alexandre VI publia avec de nouvelles solennités le jubilé qu'il célébra en 1500. Le premier il *marqua la solennité* par l'ouverture et *la fermeture* de la Porte sainte, et, nonobstant le caractère personnel du Pape, le concours fut considérable. Au jubilé de 1525, célébré sous Clément VII, et qui ne fut pas très-suivi, succéda celui de 1550, sous Jules III, à l'occasion duquel le Pape décréta diverses réformes auxquelles contribua efficacement S. Philippe de Néri, fondateur de la congrégation de la Sainte-Trinité (1). Les pèlerins furent nombreux durant ce jubilé, comme pendant celui de 1575 sous Grégoire XIII, qui eut la joie de voir embrasser le Catholicisme par plusieurs protestants édifiés du spectacle dont ils [redacted]

jubilé de 1800 ne fut pas célébré par suite des événements politiques. Léon XII put, en 1825, reprendre la tradition. Le concours des pèlerins ne fut plus celui d'autrefois : ce qu'il ne faut pas uniquement attribuer au refroidissement des fidèles, car les pèlerinages à Rome sont devenus plus difficiles, plus coûteux que jadis, et, en outre, les fidèles profitent plus qu'autrefois de l'indult en vertu duquel les Papes, en fermant le jubilé à Rome, ont soin de l'étendre pour l'année suivante à toute la catholicité.

Les conditions pour gagner l'indulgence du jubilé sont restées les mêmes que celles que nous avons indiquées d'abord ; on n'y a ajouté que la visite de la basilique de Sainte-Marie-Majeure et la réception de la sainte communion; hors de Rome il n'y a de changé que les églises à visiter. Mais ce n'est pas l'indulgence plénière seulement qui est accordée durant les années du jubilé ; le Saint-Père accorde encore aux confesseurs divers pouvoirs extraordinaires, comme d'absoudre des cas réservés au Pape et aux évêques, de relever des censures et de commuer des vœux. En revanche toutes les autres indulgences sont en général suspendues pendant l'année du jubilé, ainsi que les pouvoirs extraordinaires accordés au clergé régulier d'absoudre des cas réservés par la bulle de la Croix et de relever des vœux. Dans les jubilés extraordinaires, les confesseurs approuvés jouissent des mêmes pouvoirs que dans les jubilés ordinaires ; les fidèles, pour gagner l'indulgence, outre la visite des églises et la réception de la sainte communion, doivent observer un jeûne de trente jours et faire une aumône. Une indulgence plénière donnée *ad instar jubilæi* ne renferme pas en elle et par elle-même, pour les confesseurs, les pouvoirs dont nous avons parlé ; toutefois ils sont souvent ajoutés à l'indulgence, en vertu d'une concession pontificale particulière.

Voir *Istoria degli anni santi, scritta da F.-T.-M. Alfani*, Napoli, 1725; *Tractatus historico-theologicus de Jubilæo, authore Fr.-Theodoro a Spiritu Sancto*, Romæ, 1750; Augustæ Vindelicorum et Œniponti, 1751; *Bulla Benedicti XIV « Inter præteritos », edita 3 decembr.* 1749 *pro Jubilæo anni sancti.*

SCHRÖDL.

JUBILÉ (SERMONS DE). *Voyez* SERMONS.

JUDA (יְהוּדָה, de הוֹדָה, louer, forme chaldaïque; LXX, Ἰούδας; Vulg., *Judas*), le quatrième fils de Jacob et de Lia (1). Juda, pour sauver la vie à Joseph, fit à ses frères la proposition de le vendre à des marchands ismaélites (2), ce qui eut lieu (3). Il avait pour femme la fille d'un Cananéen nommée Sué, qui lui donna trois fils, Her, Onan et Séla. Her, le premier-né, à qui il avait donné Thamar pour femme, fut un homme méchant devant Dieu et mourut de bonne heure sans postérité. Onan dut, d'après la loi, épouser sa belle-sœur Thamar ; mais il empêcha, dit l'Écriture, par une action détestable, que Thamar conçût, et Dieu le frappa de mort. Juda n'ayant pas voulu consentir à ce que Séla épousât Thamar à la place de son frère, de peur qu'il ne mourût comme celui-ci, Thamar employa la ruse pour s'unir à Juda lui-même, et elle en eut deux fils jumeaux, Pharès et Zara (4).

Juda jouit d'une certaine prééminence parmi ses frères; ils écoutèrent son avis au sujet de Joseph, et, dans d'autres circonstances importantes, c'est lui qui porta la parole (5). La bénédiction de Jacob renferme aussi la preuve que le droit d'aînesse avait passé du coupable

(1) *Genèse*, 29, 35.
(2) *Ibid.*, 37, 26.
(3) *Voy.* JOSEPH.
(4) *Genèse*, 38, 2.
(5) *Ibid.*, 43, 3 sq. ; 44, 16 sq.

Ruben à Juda (1). La postérité de ses trois fils, Séla, Pharès et Zara, les Sélaïtes, les Pharésites et les Zaréites, formèrent plus tard la tribu de Juda (2), et celle-ci conserva parmi les autres tribus le rang prééminent que le prince de la race avait occupé parmi ses frères. Sous Moïse, Juda comptait 74,600 (3) et même 76,500 hommes sous les armes (4), c'est-à-dire plus que chacune des autres tribus. Durant le voyage à travers le désert Juda dirigeait la marche et portait l'étendard devant l'armée (5). Lorsque le tabernacle fut érigé, le prince de la tribu de Juda fut le premier qui apporta son oblation à la dédicace de l'autel (6). Juda occupait dans le camp la place d'honneur vers l'orient, et c'est là que campaient Moïse, Aaron et ses fils (7). Plus tard on remarque une certaine opposition entre Juda et les autres tribus, et Juda a toujours une certaine prépondérance, par exemple, au commencement de la période des Juges, où c'est Juda qui doit ouvrir l'expédition décidée contre les Cananéens (8), de même que celle qui fut entreprise plus tard (9) contre les Benjamites.

Sous Josué Juda obtint son territoire au sud du pays, entre l'Idumée, la mer Morte et la Méditerranée, et les tribus de Benjamin et d'Éphraïm (10). Plus tard il fallut que Juda cédât une grande partie

[redacted]

Juda se sépara des autres tribus et proclama David roi. Ce ne fut que sept ans et demi après que les autres tribus le reconnurent (1). Sur le royaume de Juda, cf. HÉBREUX.

WELTE.

JUDA, surnommé *Hakkadosch*, הקדוש, c'est-à-dire le Saint, ou simplement Rabbi, רבי, le Maître par excellence, fils du célèbre rabbi Simon, arrière-petit-fils du grand Hillel, naquit à Sepphoris, le jour où le fameux rabbi Akiba (2) fut tué. Les rabbins font allusion à ce fait en citant le passage du Cantique des cantiques, 1, 5 : « Le soleil se lève et le soleil se couche. » Quoique la plupart des rabbins placent sa naissance en 135 après J.-C., Jost veut la retarder de dix années (3). Juda suivit les leçons de tous les maîtres célèbres de son temps et les éclipsa bientôt par sa science ; il était d'ailleurs de mœurs sévères, éloquent, bienfaisant envers les pauvres, et pratiquant une humilité rare parmi les sages d'Israël. Son autorité était immense parmi ses contemporains : *Dicit Rav : Si ex vivis (est Messias), est instar Rabbenu Hakkadosch ; si ex mortuis, est instar Danielis, viri desideriorum*, Sanhedrin, cap. חלה, p. 98, 6. Maimonides le nomme le phénix de

[redacted]

céda à son père dans la chaire de l'école de Tiberiade, qu'il rendit des plus florissantes. Des disciples sans nombre affluaient de tous les pays vers le célèbre maître, qui avait un digne coopérateur dans *R. Chija*. Celui-ci, attiré par la renommée du rabbi, avait quitté l'Euphrate et s'était fixé en Palestine. En sa qualité de Nasi Juda présidait la cour de justice des Juifs, qui avait à décider de toutes les questions religieuses. Le plus grand mérite que Rabbi Juda ait acquis aux yeux de la postérité fut le zèle avec lequel il travailla à recueillir et à coordonner toutes les parties de la *Mischna* (1). Aussi les Juifs le vénèrent comme le législateur des temps modernes, celui qui a clos la nouvelle législation judaïque. On lui attribue en outre le livre מַעֲשֵׂה תוֹרָה, *opus legis*. Juda vécut sous le règne d'Antonin le Pieux, de Marc Antonin et de Commode, auprès desquels, d'après la tradition judaïque, il fut en grande faveur. Il vécut très-vieux, malgré la faiblesse de sa constitution et ses nombreuses infirmités; il mourut à Sepphoris, où il s'était retiré dans les derniers temps; la tradition juive orna plus tard son histoire de toute espèce de miracles.

Cf. *J.-Ch. Wolfii Biblioth. Hebr.*, P. II, p. 839 sq.; Pinner, *Compendium du Talmud de Jérusalem et de Babylone*. KÖNIG.

JUDA (ROYAUME DE). *Voy.* HÉBREUX.

JUDÆ (LÉON), réformateur, naquit en 1481 à Ribauvillers, en Alsace, et reçut sa première éducation à Schélestadt, sous Crato. De là il se rendit en 1502, à Bâle, où il se lia intimement avec Zwingle. Le même zèle les animant, les mêmes travaux scientifiques les occupèrent, et le professeur Wyttenbach trouva de bonne heure en eux de fidèles échos de ses doctrines anticatholiques et de ses idées de réforme. En 1512

(1) *Voy.* TALMUD.

Judæ devint, comme Zwingle, maître ès arts et diacre de l'église de Saint-Théodore de Bâle; puis il administra pendant quelque temps la cure de Saint-Polten, dans le ressort de Colmar. Lorsque Zwingle revint à Zurich, en 1519, il fit tout au monde pour y attirer Léon Judæ. Léon se rendit à son appel et enseigna dans l'esprit de Zwingle. En 1522 il se fixa à Zurich, à la demande de son ami; ses prédications y obtinrent un tel succès qu'il fut élu curé de la paroisse de Saint-Pierre, dont les fidèles avaient le droit de disposer.

Après avoir jusqu'alors étudié assidûment, de concert avec Zwingle, les écrits de Luther, de Reuchlin, d'Érasme, les saints Pères, et les classiques grecs et latins, il dirigea tous ses efforts vers un but unique, le triomphe « de la lumière de la réforme. » Il se mit sérieusement à l'œuvre en prenant, dès l'année suivante, une femme dans le couvent des religieuses, près d'Einsiedeln (*in der Au*), et en rivalisant d'ardeur avec Zwingle pour combattre dans toutes les occasions, dans ses sermons, dans ses conférences, la messe, le culte des images et des reliques, les processions du Saint-Sacrement, les diverses bénédictions et consécrations, etc.

Après la mort de Zwingle (1) on lui proposa d'être *antistes*; mais il refusa en faveur de Bullinger (2). Léon se montra surtout actif à répandre, et, suivant l'occasion, à traduire les écrits de Zwingle, de Luther et d'autres réformateurs du temps; mais le plus important de ses travaux littéraires fut sa *version latine* d'une grande portion de la Bible. Quoique cette traduction ne tienne pas toujours, comme elle se le proposait, le juste milieu entre une dépendance servile du texte original et une libre paraphrase,

(1) *Voy.* ZWINGLE.
(2) *Voy.* BULLINGER.

et malgré des endroits obscurs et de fréquents hébraïsmes, elle l'emporta sur la traduction de Munster. Les théologiens de Salamanque en firent eux-mêmes une réimpression, il est vrai avec de nombreux changements; mais les théologiens de Paris la rejetèrent. La traduction des livres de l'Écriture dont il ne put s'occuper lui-même fut achevée, à sa demande, par Théodore Bibliander, Conrad Pelican, Rodolphe Gualter et Pierre Cholin. L'œuvre entière parut in-folio en 1548. — Ses catéchismes sont célèbres; ils eurent pendant longtemps l'autorité d'une sorte de symbole. Il prit aussi une grande part à la publication complète de toute la Bible en allemand, et à la rédaction de la première confession helvétique. Il partageait journellement son pain avec les pauvres de sa paroisse, et sa maison était ouverte à tous les étrangers, à tous les réfugiés religieux. Il repoussa les offres les plus avantageuses; en revanche, il accepta le droit de bourgeoisie que lui conféra le conseil de Zurich en 1588. Il aimait la musique, comme Luther, et laissa quelques compositions musicales. Il mourut le 19 juin 1542.

Cf. Riffel, *Hist. de l'Égl. chrét. des temps modernes*; Schröckh, *Hist. de l'Égl. depuis la réf.*, p. 2, 5 et 8; Meister, *Hommes célèbres de Zurich*; *Adami Vitæ Germ. theolog.*; *Encycl.* d'Ersch et Gruber.

FRITZ.

JUDAÏSME *moderne, rabbinique* et *orthodoxe*. Nous allons considérer sa doctrine et ses usages.

A. DOCTRINE. La substance de la doctrine judaïque fut, jusqu'au huitième siècle, consignée dans le *Talmud* (1) et dans le *Midrasch* (2), mais sans aucune idée systématique. Les Juifs n'eurent une dogmatique systématique que lorsqu'ils entrèrent en contact avec les théories de la religion mahométane. La plus ancienne dogmatique qu'on puisse citer est celle que *Saadia* († 942) rédigea à Bagdad. Elle a été traduite en allemand par Fürst (1). Après un intervalle assez long, des rabbins espagnols, vivant également *sous l'influence* du mahométisme, continuèrent l'œuvre commencée par Saadia. *Jéhuda ha Levi* écrivit vers 1140, sous le titre de *Livre de Cusari*, une apologie du judaïsme qui traite des principaux dogmes de la religion juive (2). *Abraham ben Dior* ouvrit, vers *1160, une nouvelle voie* par son *apologie Emuna Rama*, אמונה רמה. Il eut le mérite d'avoir spécialement et parfaitement traité la partie psychologique. Son livre n'est pas imprimé; la bibliothèque de Munich en a un très-beau manuscrit. Mais l'apologie du judaïsme la plus célèbre à juste titre est celle de *Maimonides*, divisée en trois parties : *More Nebuchim* (le Docteur des perplexes). Elle est depuis longtemps très-connue et très-répandue par la traduction de Buxtorf : *Rabbi Mosis Maimonidis liber*, מורה נבוכים, *Doctor perplexorum*, Bas., 1629, in-4°. Cependant ce livre est plus apologétique que dogmatique, tout comme le livre *Guerres de Dieu*, מלחמות, de *Leon di Banniolés*, *Levi ben Gerschon* († 1370).

Mais on peut considérer comme un compendium de la dogmatique et de la morale judaïques la première partie de Maimonides, *Jad Chasaka*, intitulée ס' מדע, *Livre de la Science*. La première section, יסודי התורה, en a été publiée en hébreu et en latin par Vorstius. On trouve de même, comme une

(1) *Voy.* TALMUD.
(2) *Voy.* MIDRASCH.

(1) *Emunot We-Deot ou Dogmatique et Philosophie de Saadia Faffumi*, traduit par le Dr Fürst, Leipzig, 1845, Wigand, in-12.
(2) *Voy.* COSRI.

sorte de complément de la dogmatique judaïque, le *Livre des Principes*, סֵפֶר עִקָּרִים, de *R. Joseph Albon*, qui défendit la cause des Juifs contre Jérôme a *Sancta Fide*, dans la plus remarquable des conférences religieuses judéo-chrétiennes tenue sous les yeux de l'anti-pape Benoît XIII (1). Il a été souvent réimprimé, commenté, et en dernier lieu traduit en allemand par le Dr Louis Schlesinger, 1844, in-8°.

On peut citer, parmi les exposés les plus concis de la foi judaïque, le *Lekach tob*, לקח טוב, *d'Abraham ben Chananja Jagel*; « catéchisme hébreu en forme de dialogue, qui, dans un style concis, facile et élégant, donne un sommaire exact de la théologie judaïque (2). » Carpzow a publié ce petit livre en hébreu et en latin dans son édition de la *Pugio Fidei*. La conversion de Jagel, qui devint Chrétien plus tard, peut avoir nui à l'autorité de son catéchisme. En revanche, l'exposition de la foi judaïque que Maimonides a publiée dans son commentaire sur la Mischna, Sanhédrin, c. x, § 1, en treize articles, est restée jusqu'à nos jours l'expression universelle de la foi religieuse des Israélites. Les Juifs ont transformé les paroles dogmatiques de Maimonides : « Il y a un Dieu, » en la formule symbolique : « Je crois qu'il y a un Dieu, » etc. Cette formule, devenue populaire, diffère, dans les diverses révisions qu'on en a faites, quant aux quatre premiers articles (3).

Dans le livre des prières quotidiennes des Juifs (par exemple dans celui d'Arnheim, Glogau et Leipzig, 1839), on trouve également ce symbole, avec cette formule d'introduction : יגדל, « qu'il soit proclamé » que Dieu, etc., etc. Voici ce symbole d'après la traduction allemande de Behr, qui est un peu libre.

« I. Je crois d'une foi entière que le Créateur, son nom soit loué ! est le premier et le dernier, et que seul il est, a été et sera le vrai Dieu.

« II. Je crois d'une foi entière que le Créateur, son nom soit loué ! est *unique*, et que sous aucun rapport il n'y a d'unité semblable à la sienne.

« III. Je crois... que le Créateur, son nom soit loué ! est *incorporel*, que les êtres intelligibles (vivant dans un corps) ne peuvent le comprendre, et que rien absolument ne peut lui être comparé.

« IV. Je crois... que le Créateur... est l'auteur de toutes les créatures, qu'il a seul fait tout ce qui a existé, que seul il fait ce qui existe et fera ce qui existera.

« V. Je crois... que le Créateur... est seul digne d'être adoré, et qu'aucun autre être ne doit être adoré.

« VI. Je crois... que toutes les paroles des Prophètes sont vraies.

« VII. Je crois... que la prophétie de Moïse, notre maître, qu'il soit en paix ! est vraie et qu'il est le père des Prophètes qui l'ont précédé et qui l'ont suivi.

« VIII. Je crois... que la loi (thora), telle qu'elle est actuellement entre nos mains, est la même que celle qui a été donnée à Moïse, notre maître, qu'il soit en paix ! et qu'il n'y aura jamais d'autre loi (thora) du Créateur, son nom soit loué !

« X. Je crois... que le Créateur... connaît toutes les pensées et les œuvres des hommes.

« XI. Je crois... que le Créateur... fait du bien à ceux qui observent sa loi, mais qu'il châtie les prévaricateurs.

(1) *Voy.* ALBON.

(2) De Rossi, *Lexique hist. des auteurs juifs*, 2e édit., p. 187.

(3) On peut comparer, par exemple, la formule dans Buxtorf, *Synagoga Judaica*, Basil., 1641, p. 2 sq. Behr, *Traité élém. de la Religion mosaïque*, 1826, p. 4 sq. Bodenschatz, *Org. ecclés.*, III, p. 4, suit Buxtorf.

« XII. Je crois d'une foi entière à la venue du Messie, et, quoiqu'il tarde, j'espère chaque jour le voir arriver.

« XIII. Je crois... que la résurrection des morts aura lieu au temps marqué par le Créateur, son nom soit loué ! et que son nom sera célébré dans l'éternité des éternités. »

La rédaction de cette formule trahit son origine scolastique. L'idée biblique de Dieu revêt une forme aristotélique. C'est ce qui ressort davantage encore de la comparaison des livres symboliques et élémentaires des Juifs au moyen âge ; on voit en même temps, par l'effort qu'ils font pour éloigner de Dieu ce qui est corporel, ce qui est du temps et de l'espace, qu'ils lui retirent à peu près tous les attributs d'une vie personnelle et libre. De la manière dont Maimonides expose le dogme de l'unité, de la spiritualité, de la nature supramondaine et supratemporelle de Dieu (1), Dieu devient une pure notion abstraite, un être de raison. Aussi les dogmatistes juifs sont-ils obligés de supposer un moyen terme pour la création, comme Albon (2). « Il faut d'abord, dit-il, qu'un sorte de Dieu, de cet un un autre, de cet autre une troisième créature. » Ainsi procède de Dieu la première cause motrice, et de celle-ci la série des sphères, qui se rétrécissent de plus en plus depuis le ciel des étoiles fixes jusqu'au monde des hommes. Il n'y avait qu'un pas de cette théorie à celle de l'émanation panthéiste (3). On voit combien le panthéisme côtoie le symbole du judaïsme moderne dans les dogmatiques, et entre autres dans un cantique qui, du moins en Allemagne et en Pologne, a une autorité quasi symbolique : nous voulons parler du שיר היחוד, « chant du symbole de l'unité, de *Schmuel Ben Kalonymus* (1), ou plutôt de *R. Jéhuda Ben Schmuel*, qui mourut, en 1217, à Ratisbonne (2). Ce cantique se rencontre souvent dans les livres de prière, par exemple dans le Machsor de Heidenheim, à la fin de chacune des sept parties quotidiennes de la semaine. « Nulle science ne te connaît. » — « Nulle pensée ne t'atteint. » — Tu n'as ni joie ni douleur. » — « En un instant tu entends toutes les voix et les cris, et les doux murmures et les prières. » — « Tu embrasses tout, tu remplis tout, et ÉTANT TOUT TU ES EN TOUT. » — « *Nul espace* n'est vide de toi, n'est *délaissé par toi*. » — « Nulle pensée ne peut te saisir. » — « Hors ta science il n'y a pas de science. » — « Avant que tout fût tu fus tout. »

La vie réelle, que l'esprit judaïque avait enlevée à l'idée de Dieu, fut transmise au moyen terme. La dogmatique juive ne connaît pas seulement les anges, mais encore des sphères vivantes, des astres animés. Maimonides (3) compte neuf sphères : la sphère du monde, גלגל הירח ; la sphère de Mercure, ג הכוכב ; la sphère de Vénus, ג הנוגה ; la sphère du soleil, ג החמה ; la sphère de Mars, ג המאדים ; la sphère de Jupiter, ג הצדק ; la sphère de Saturne, ג השבתי ; la huitième sphère est celle des étoiles fixes, רקיע ; la neuvième est celle qui journellement se meut d'Orient en Occident et entraîne tout avec elle. C'est ici que se placent les douze signes du zodiaque. Albon met à sa

(1) *Comment. in Mischn. Sanhedr.*, c. 10, § 1.

(2) T. II, p. XIII, p. 184, dans Schlesinger.

(3) *Voy.* ÉMANATION.

(1) *Voir* Landauer, *Bibl. littér. de l'Orient*, 1835, n. 12 et 36, qui suit le *Sefer Juchasin*.

(2) *Voir* les manuscrits hébraïques de la Bibl. impér. et royale de Vienne, décrits par Alb. Krafft et Sim. Deutsch, Vienne, 1847, p. 77, n. LXIII. Cf. Dukes, *Bibl. littér. de l'Orient*, 1846, n. 31.

(3) *Jesode Thora*, c. 3.

place « la création première : » le livre de Cosri et Péliah, le monde des intelligences, שׂכלים (1). C'est pourquoi Albon compte, en remontant, comme dixième sphère, celle des causes premières ; d'autres comptent, en descendant, la sphère de la terre. Les étoiles sont animées. Maimonides dit (2) : « Toutes les étoiles et toutes les sphères célestes sont des êtres animés qui sont doués d'intelligence et de raison. Comme elles reconnaissent Celui qui est souverainement béni, elles se reconnaissent elles-mêmes; elles reconnaissent les anges qui sont au-dessus d'elles. Leur science est inférieure à celle des anges, supérieure à celle des hommes. Dans le *More Nebuchim* (3), Maimonides démontre que les étoiles sont animées entre autres d'après le psaume 18 : « Les cieux racontent la gloire de Dieu. » Albon parle de même (4). Maimonides sait très-bien que c'est la doctrine d'Aristote (5). C'est ainsi que, méconnaissant le Verbe, les Juifs s'égarent dans des opinions purement païennes.

Quant aux anges, ils s'en tiennent d'un côté aux principes de l'Ancien Testament, mais, d'un autre côté, ils s'en écartent par les opinions les plus hasardées; ils ont surtout une quantité innombrable de noms d'anges; Maimonides les divise en dix classes :

I. חיות הקדש, les animaux sacrés, qui sont au-dessus de tout;

II. אופנים, les roues;

III. אראלים, les lions divins; cf. Is., 33, 7;

IV. חשמלים, les étincelles;

V. שרפים, les Séraphins;

VI. מלאכים, les Malachims;

VII. אלהים, les Élohim;

VIII. בני אלהים, les Béné Élohim, ou enfants d'Élohim;

IX. כרובים, les Chérubins;

X. אישים, les anges-hommes.

D'après quelques rabbins il y a des anges mortels et des anges immortels; les anges gardiens sont préposés aux royaumes, aux éléments, etc. Lorsqu'ils se montrent, ils ont besoin d'une forme; s'ils restent trop longtemps dans cette forme, ils se matérialisent : c'est ce qui est arrivé à Asaï et à Azaël (1). A la tête de tous les anges se trouve *Métatron*, מטטרון (2), c'est-à-dire μετὰ θρόνον, près du trône ; çà et là il est identifié avec Michel, l'ange de la face de Dieu, l'ange de l'alliance. Aux bons anges sont opposés les mauvais anges, qui sont cependant partiellement les organes nécessaires de l'action divine. Tel est l'*ange de la mort*, מַלְאַךְ הַמָּוֶת. Les ennemis spéciaux de l'homme sont : I. les שטנים ; II. les שדים ; III. les שעירים ; IV. les מַזִּיקִין ; V. les רוחין בישין, si d'ailleurs il ne faut pas comprendre par ce mot, comme par קליפות, les mauvais esprits en général, sauf Satan. *Lilith*, démon féminin, et Aschmédai, *Asmodée*, אשמדאי, démon mâle, jouent un grand rôle. A côté d'eux apparaît le plus mauvais des esprits, סַמָּאֵל, *Sammaël*, Dieu-Venin. On admet assez généralement que, parmi les démons, les uns sont créés de Dieu, que les autres proviennent des bons anges, qui se sont propagés entre eux, ou pol-

(1) Gabirol connaît aussi la sphère des esprits ; mais au delà de la 9e la 10e est consacrée au Seigneur. *Couronne royale* de Salomon ben Gabirol (vers 1070), trad. par Stein, 1838, p. 43.

(2) Jad Chasaka, *Jesode Thora*, c. 3, § 9.

(3) L. II, c. 5.

(4) II, c. 11, p. 127 de la traduction. Conf. Aristot., *de Cœlo*, II, c. 2. Ὁ Οὐρανὸς ἔμψυχος.

(5) Voir *More Neb.*, l. II, c. 4. *Quomodo Aristoteles probet cœlum esse animatum.*

(1) Cf. *Genèse*, 6, 2, et le *Livre d'Hénoch.*

(2) Dans les auteurs mahométans صيطرون. Fleischer, *Catalog. libr. manuscript. biblioth. senat. Lips.*, p. 531.

lués avec les hommes (1), ou enfin qui proviennent des âmes des impies.

Quant à l'*âme humaine*, les dogmatistes les plus considérés ne disent rien de l'opinion que des zélateurs fanatiques anciens et modernes ont souvent soutenue, savoir, que les âmes des non-Israélites ont une origine très-inférieure à celle des Juifs. L'opinion de la transmigration des âmes, obligées de se purifier et de se perfectionner (גִּלְגּוּל), n'est pas généralement admise; cependant elle est soutenue par les cabbalistes. Saadia l'a nettement rejetée et a parlé de l'âme d'une manière plus conforme à la doctrine chrétienne.

Les Juifs ont des opinions diverses sur les *châtiments de l'autre monde*. Les uns disent que pour certaines âmes criminelles il y a un anéantissement complet après la mort (2), opinion que Mahomet combat dans le Coran. Ils décrivent la condition des âmes après la mort et dans le sommeil à l'aide d'une foule d'images. Une chose frappante, c'est la manière dont l'idée abstraite de Dieu se dégrade en tombant dans le monde fantastique des anges et des âmes. Cette abstraction a été poussée jusqu'à son terme extrême et a fait de Dieu une pure notion. On comprend ce que Dieu, dans ce cas, devient et peut devenir pour l'homme. Le neuvième article du Symbole judaïque, formulé contrairement au Christianisme, est un résultat de cette manière abstraite de comprendre Dieu, et se trouve en contradiction directe avec l'idée de Dieu, que le prophète Isaïe proclame avec tant d'éclat aux ch. 40-66.

Quelques Juifs modernes (3), germano-catholiques, se sont demandé si, d'après l'idée judaïque du Messie formulée par l'article 12, le Messie était réellement une personne ou simplement une idée, la tendance spéciale d'un siècle, comme serait l'ère de la libre pensée, celle de la philosophie. En face de ces inventions germaniques se trouve toute la littérature du judaïsme, littérature d'une richesse incommensurable, qui se perpétue depuis quinze cents ans, qui proclame par des centaines, par des milliers de voix, de l'orient à l'occident, que les Juifs attendent un Sauveur de la race de David. Mais, quand nous n'aurions pas de littérature judaïque, il suffirait de considérer *ce que tous* les Juifs répètent tous les ans, depuis un temps immémorial, dans leur *Haggada* pascal, et tous les jours, depuis Esdras, dans la 18e *thephilloth*, pour reconnaître que la foi au Messie est un dogme qui remonte à la plus haute antiquité. « Rebâtis Jérusalem pour l'éternité; élève au milieu d'elle le trône de David ; fais germer bientôt le rejeton de David, et que sa corne s'élève parmi les nations pour les racheter. Sois loué, ô Éternel, qui fais germer la corne du salut (1) ! »

Du reste, le Juif se représente toujours le Messie comme un homme doué du don des miracles, venant réaliser en grand l'émancipation complète de tous les Juifs de la terre. Nous en avons encore la preuve écrite dans la proclamation du dernier pseudo-messie (2), qui parut, il y a deux cents ans, en Asie Mineure, et excita une grande agitation dans le monde judaïque : « Frères en Israël, on vous fait savoir que le Messie, qui est né à Smyrne, et qui se nomme Sabbathai Zewy, manifestera bientôt son royaume. Il enlèvera la couronne du sultan et la mettra sur sa tête. Puis

(1) Cf. Zend-Avesta.

(2) *Voir* Bartolocci, *Traité de l'Enfer des Juifs, Bibl. rabbin.*, t. II, p. 128; t. III, p. 421.

(3) *Conf. la Bible enseigne-t-elle un Messie personnel ? — Réponse* du Dr Kämpf, *Gaz. litt. de l'Orient*, 1845, nos 7, 18, 19, 27.

(1) *Conf.* Haneberg, *Hist. de la Révél. biblique*, trad. par I. Goschler.

(2) *Voy.* Juifs.

il se rendra invisible, traversera le fleuve Sambatjan, épousera une fille de Moïse, nommée Rébecca, et, après que les dix tribus s'y seront ralliées à lui, il entrera dans Jérusalem accompagné par Moïse, et monté sur un dragon dont les rênes seront formées par les replis d'un serpent à sept têtes. Après son arrivée, Dieu fera descendre sur la terre le temple d'or et de pierres précieuses qui est bâti au ciel, et le Messie y sacrifiera comme grand-prêtre (1). » La substance de ces idées se trouve déjà dans le Thargum-Schir.

B. Morale. La morale du judaïsme moderne, abstraction faite d'une casuistique équivoque (2), offre à peine quelque point qui s'écarte des principes de l'Ancien Testament. De même que cette merveilleuse nation renferme constamment dans son sein un nombre considérable de nobles personnages, elle a toujours eu une série de manuels et de traités élémentaires de morale excellents. Le plus connu est le livre écrit primitivement en arabe de *R. Bechai* (בחיי) *Ha-Dajan Ben R. Joseph* (florissant vers 1100), qui, dans la belle traduction (3) hébraïque de *Jéhuda Ben Tibbon*, est intitulé : *Chobath Ha-Lebaboth*, « Devoir des cœurs. » Fürstenthal l'a traduit en allemand (Breslau, 1835). Un ouvrage plus développé est celui d'*Isaac Abuhab* (flor. vers 1490), intitulé *Menorath Ha-Maor*. Il comprend non-seulement les devoirs purement moraux des Juifs, mais les obligations les plus importantes des rits et cérémonies qui constituent la loi positive des Juifs. L'ensemble des commandements et des défenses que les Juifs ont à observer a été présenté dans 613 articles. On les cite dans le Targum Ruth, 1, 16. Leur nombre s'élève à תרי״ג Therjag : 248, מִצְוֹת רמ״ח, sont des commandements, מִצְוֹת עֲשֵׂה, et 365 des défenses, מִצְוֹת לֹא תַעֲשֶׂה (1). On les trouve réunis par exemple dans Bodenschatz, *Organisation ecclésiastique des Juifs modernes*, P. IV, suppl., p. 181 sq. (2). *Moïse di Kozzi* (flor. vers 1230 en Espagne) les a exposés et commentés dans son *Sefer Miswoth Gadol*, « le Grand Livre des Commandements, » dont le Juif français *Isaac Ben Joseph de Corbeil* (flor. vers 1260) a fait un compendium intitulé *Ammude Gola*, ou plus habituellement *Sefer Miswoth Katon*, « le Petit Livre des Commandements (3). » C'est de ces ouvrages que le R. *Ahron*, de Barcelone († 1292), a extrait son ס׳ חִנּוּךְ, que l'infatigable J.-Henri *Hottinger* a publié dans son *Juris Hebræorum leges* CCLXI, Tiguri, 1655, in-4°, en latin.

C. Usages. La source la plus sûre des usages des Juifs et des devoirs qui s'y rattachent est le livre du R. *Jacob Ben Ascher*, intitulé *Arba Turim* (les Quatre Séries). Il consiste en quatre parties :

I. *Orach chajim*, prières quotidiennes, célébration du sabbat et des fêtes;

(1) Conf. Pierre Beer, *Histoire, doctrine et opinions de toutes les sectes juives passées et actuelles*, t. II, Brunn, 1828, p. 272.

(2) Conf. les articles Col-Nidre et Serment des Juifs.

(3) D'après Zunz, d'après le *Code hébr.* XIX, de la bibl. du sénat de Leipzig (*Catalog. libr. mspt. qui in bibl. senatus Lips. asservantur*, p. 318), la traduction de Kimchi serait préférable. Elle n'est pas imprimée.

(1) Conf. Buxtorf, *de Abbreviaturis* שׁמֹּה, תרי״ג, רמ״ח. Le *Traité Maccoth*, fol. 23 *b*, connait déjà ce dénombrement.

(2) Conf. *Pauli Riccii Tractatus de* 613 *Mosaicæ legis mandatis*, dans *Pistorius*, *Artis cabalisticæ authores*, t. I, Basil., 1587, p. 221 sq.

(3) Les idées et le nom de cette doctrine des devoirs judaïques ont été empruntés, ce me semble, du célèbre auteur mahométan, Abubeker Beihaki, qui écrivit الكبيم السنن et السنن الصغيم. *Ibn Challikan*, n. 27. Beihaki mourut en 1065.

II. *Jore Dea*, prohibitions alimentaires, immolations;

III. *Choschen Ha-Mischphat*, achat et commerce;

IV. *Eben Ha-Eser*, droit conjugal.

Cet ouvrage fut remanié et abrégé, au seizième siècle, par *Joseph Caro*, קרו, en Galilée. Sous cette forme il s'appelle *Beth Joseph*, « Maison de Joseph, » ou plus habituellement *Schulchan Aruch*, « la Table dressée. » En effet il satisfait pleinement ceux qui désirent connaître les coutumes et préceptes judaïques. Il a été souvent réimprimé et commenté. Les coutumes des Juifs sont exposées d'une manière plus abrégée encore, et cependant complète, dans l'œuvre anonyme intitulée *Kol bo*, « Tout y est » (1).

C'est dans ces sources que les auteurs modernes ont puisé directement ou indirectement la connaissance du côté liturgique et rituel du judaïsme. L'ouvrage le plus sûr est celui de Jean-Christ-George Bodenschatz, *Organisation ecclésiastique des Juifs modernes*, Leipzig, 1748, in-4°. Il faut noter aussi *le Juif*, recueil hebdomadaire, Leipzig, 1768-1772, t. IX, où toutefois l'ivraie est mêlée au bon grain. L'ouvrage d'Eisenmenger, dicté par la haine des Juifs, *le Judaïsme dévoilé*, 2 t., doit être lu avec précaution; il traite à fond certaines matières.

En somme, les usages sanctionnés par la casuistique au moyen âge sont d'accord avec les principales prescriptions consignées dans la Mischna. Toutefois certains rits étrangers se sont introduits par-ci par-là. Le plus important à cet égard est le supplément au sacrifice expiatoire du *Jom kippour* (Tischri), offert la veille au soir. Le rituel porte (2): « Il y a longtemps qu'en Israël il est d'usage d'observer ce qui suit : « La veille du jom kippour au soir chaque individu mâle prend, pour en faire un sacrifice « expiatoire », לכפרה, un coq, toute personne du sexe féminin une poule (les femmes enceintes un coq et une poule). » On choisit de préférence les blancs... (suivent des prescriptions dans le cas où l'on manquerait d'un coq). L'Israélite prend ce coq de la main droite et dit : « Ame pour âme, » נפש תחת נפש, récite la prière בְּנֵי אָדָם jusqu'aux mots מָצָאתִי כֹפֶר, « j'ai trouvé un prix de rachat. » Puis le coq est tourné autour de la tête pendant que l'Israélite dit : « Ceci est mon remplaçant, ceci est mon échange, ceci est mon expiation; que ce coq meure, et que moi je puisse vivre longuement et en paix! » Puis on immole le coq.

Il n'y a dans cet usage rien d'étrange en tant qu'il révèle l'idée de l'expiation; mais ce qui ne se trouve pas dans la loi mosaïque, c'est le coq blanc, vu que la loi ne connaît que la colombe pour être substituée au sacrifice. On ne peut s'empêcher de se rappeler l'unique sacrifice sanglant que permette Pythagore, celui d'un coq blanc : θυσίαις τε ἐχρῆτο ἀψύχοις. Οἱ δὲ φασιν ὅτι ἀλεκτρύσι μόνον καὶ ἐρίφοις καὶ γαλαθηνοῖς (1). Ἀλεκτρυόνος μὴ ἅπτεσθαι λευκοῦ ὅτι ἱερὸς τοῦ Ζηνὸς καὶ ἱκέτης (2). On peut consulter sur ce sacrifice d'un coq blanc chez les païens, Köhler, *Description d'une statue antique*, *Mémoires de l'Académie de Saint-Pétersbourg*, *sciences politiq.*, *histor.*, *phil.*, t. III, 1836, 45 sq. Socrate dans sa prison chargea encore ses disciples de sacrifier pour lui un coq à Apollon. On sacrifiait souvent des coqs à Osiris et à Nephthys. Mais on ne doit pas oublier que certains docteurs d'Israël très-considérés se sont formel-

(1) Conf. Wolf, *Bibl. hébr.*, II, p. 1312, d'après lequel il a été composé au treizième ou quatorzième siècle.

(2) Voir *Machsor Jom Kippour*, Sulzbach, 1841, p. ג.

(1) *Diog. Laert.*, l. VIII, p. 18, ed. Tauchnit, t. II, p. 99.

(2) P. 104.

lement prononcés contre le sacrifice du coq.

Cf. les articles Arba Kanphoth, Circoncision, Col-Nidre, Cohen, Mariage des Juifs, Fêtes des Juifs, Primogéniture, Jeunes chez les Juifs, Sépulture judaïque, Noces chez les Juifs, Rabbins, Purifications des Juifs, Synagogue, Deuil des Juifs, Théphilla ou Prière des Juifs, Théphillin. Sur la mystique juive, *voir* les articles Cabbale et Sohar. Sur la secte juive des Caraïtes, *voir* Caraïtes.

Haneberg.

JUDAS (1), surnommé le *Gaulonite* (2), du lieu de sa naissance, Gamala, dans la Gaulonite, et plus souvent le *Galiléen*, d'après son séjour habituel. Archélaüs ayant été banni l'an 12 apr. J.-C., la Judée et la Samarie, sur lesquelles il avait régné, furent réduites en province romaine. Le proconsul Cyrinus, qui avait été envoyé à cette époque en Syrie, et qu'accompagnait le chevalier romain Coponius en qualité de procurateur de la Judée, ayant ordonné, au nom d'Auguste, un dénombrement général, Judas le Galiléen, s'associant Saddoc, un Sadducéen, souleva le pays, en représentant le recensement comme un déshonneur pour le peuple juif, et l'obéissance envers un autre maître que Dieu comme contraire aux lois de la nation.

La révolte fut comprimée et Judas y perdit la vie (3); mais son parti persévéra en soutenant les mêmes principes. Τά μὲν λοιπὰ πάντα γνώμη τῶν φαρισαίων ὁμολογοῦσι, δυσκίνητος δὲ τοῦ ἐλευθέρου ἔρως ἐστὶν αὐτοῖς μόνον ἡγεμόνα καὶ δεσπότην τὸν Θεὸν ὑπειληφόσι· θανάτων τε ἰδέας ὑπομένειν παρηλλαγμένας ἐν ὀλίγῳ τίθενται, καὶ συγγενῶν τιμωρίας καὶ φίλων, ὑπὲρ τοῦ μηδένα ἄνθρωπον προσαγορεύειν δεσπότην (1). Probablement il fallait comprendre dans ce parti les Galiléens que Pilate fit tuer dans le temple (2), et dont les survivants se révoltèrent lors de l'insurrection contre les Romains, qui se termina par la ruine de Jérusalem. Dès le principe de la guerre des Juifs, en 66 apr. J.-C., un fils de Judas, nommé Manahem, se mit à la tête d'une bande de brigands armés et s'attribua le titre de roi dans Jérusalem. Il fut tué par Eléazar, fils du grand-prêtre Ananias, et un de ses parents, Éléazar, fils de Jaïr, s'empara du pouvoir dans le fort de Massada, où, entouré de sicaires, il se maintint encore quelque temps contre les Romains, après la prise même de Jérusalem (3).

A. Maier.

JUDAS ISCARIOTE, Ἰσκαριώτης, c'est-à-dire אִשׁ קְרִיוֹת, homme de Carioth, ville de la tribu de Juda (4), fils d'un certain Simon (5), fut choisi par Jésus-Christ pour être du nombre de ses Apôtres (6), et plus tard trahit son maître. La remarque que fait en passant S. Jean (7), qu'ayant la bourse il portait l'argent qu'on y mettait durant les voyages de Jésus, fait connaître le caractère du personnage et explique son crime. Ce n'était pas un besoin spirituel, un noble intérêt qui l'avaient associé au Christ; il n'était poussé que par la cupidité la plus vulgaire; il espérait une riche récompense de la part qu'il prendrait à l'œuvre du Messie telle qu'il se la figurait. Mais plus il s'apercevait que ses espérances mondaines étaient illusoires, plus il devenait indifférent à l'égard de Jésus, et cette indifférence se transforma bientôt en haine, à mesure que

(1) *Act. des Apôtres*, 5, 37. Josèphe, *Antiq.*, XVIII, 5, 6; XX, 5, 2; *Bell. Jud.*, II, 8, 1.
(2) Jos., *Antiq.*, XVIII, 1, 1.
(3) *Act. des Apôtres*, l. c.

(1) Jos., *Antiq.*, XVIII, 1, 6.
(2) *Luc*, 13, 1.
(3) Jos., *Bell. Jud.*, II, 17, 8 et 9; VII, 8, 1.
(4) *Josué*, 15, 25. *Jérém.*, 48, 11. *Amos*, 2, 2.
(5) *Jean*, 6, 12.
(6) *Matth.*, 10, 4. *Marc*, 3, 19. *Luc*, 6, 12.
(7) 12, 6.

la sainteté de la doctrine et de la vie du Christ irrita davantage ce cœur dominé par l'avarice. Il conçut enfin la pensée de se ranger parmi les ennemis du Seigneur, espérant trouver au moins de cette manière un profit de ses rapports avec le Christ. Poussé par le diable, qui s'était emparé de son cœur (1), il parut devant les membres du sanhédrin, qui venaient de tenir conseil sur l'arrestation et l'exécution du Christ, et il leur demanda : « Que me donnerez-vous si je vous le livre ? » et la médiocre somme de 30 pièces d'argent, c'est-à-dire 30 sicles, décida sa trahison (2). Cependant sa résolution n'était pas complétement arrêtée encore, et ce ne fut que lorsqu'il vit que son projet était découvert, pendant la Cène pascale, immédiatement après l'entrevue de Judas et des membres du sanhédrin, que, s'abandonnant tout entier à sa pensée déicide, il quitta les Apôtres et se mit à la disposition des archontes juifs (3).

Ce fut avant l'institution de la sainte Eucharistie qui suivit la manducation de la Pâque ; par conséquent Judas n'y assista pas ; le récit du troisième Évangéliste, qui fait précéder cette cérémonie, s'efface devant l'accord des deux autres Évangélistes synoptiques, que confirme S. Jean, car il faut placer, dans S. Jean, l'institution de l'Eucharistie après le chap. 13, verset 33.

La trahison fut donc accomplie la nuit même, Judas étant arrivé avec une troupe armée dans le jardin de Gethsémani, au pied du mont des Olives, où il savait que Jésus avait l'habitude de se retirer, et là il le vendit par un baiser qu'il avait donné comme signal de la trahison (4).

(1) *Jean*, 13, 2.
(2) *Matth.*, 26, 14. *Marc*, 14, 10. *Luc*, 22, 3.
(3) *Jean*, 13, 18. *Matth.*, 26, 21. *Marc*, 14, 18. *Luc*, 22, 21.
(4) *Matth.*, 26, 36, 47. *Marc*, 14, 43. *Luc*, 22, 47. *Jean*, 18, 2.

Lorsque Judas apprit la condamnation de Jésus le remords s'empara de son âme ; il revint auprès des archontes leur avouer son crime et voulut en restituer le prix. Désespéré de ce qu'on n'écoutait pas ses gémissements et de ce qu'on ne voulait pas reprendre son argent, il jeta les 30 sicles dans le temple et alla se pendre (1).

Pierre, dans le discours qu'il adressa aux Juifs après l'ascension du *Christ*, au moment d'élire un Apôtre à la place de Judas, dit de ce dernier qu'il se pendit et creva par le milieu du ventre (2). L'Apôtre complète la donnée relative à la mort du traître. La corde cassa, et le corps tomba de la hauteur où il était suspendu, peut-être sur des *rochers*, le long de la *montagne du temple* (3). On trouve des détails apocryphes sur la mort de Judas dans Œcuménius, *ad Act.*, 1, 18.

L'argent rendu par Judas ne pouvant être déposé dans le trésor du temple, parce que c'était le prix du sang, les membres du sanhédrin décidèrent d'en acheter le champ d'un potier pour servir à la sépulture des étrangers ; et ainsi fut accomplie la prophétie de Zacharie, 11, 12, 13 (4). Ce champ fut appelé le champ du sang, χωρίον αἵματος, en hébreu *haceldama*, חֲקֵל דְּמָא, nom qui était encore en usage au temps où les Actes des Apôtres furent rédigés (5). Quant à l'évangile apocryphe de Judas Iscariote dont se servaient les Caïnites, voyez l'article Caïnites.

A. Maier.

(1) *Matth.*, 27, 3.
(2) *Act. des Apôtres*, 1, 18.
(3) Conf. dissertation de Rocher, *de Morte Judæ*, 1608 ; celle de Périzonius, *de Morte Judæ et verbo ἀπάγχεσθαι*, 1702, et celle de Gronovius, *de Morte Judæ proditoris*, 1703.
(4) « ...Et appenderunt mercedem meam triginta argenteos. ...Et tuli triginta argenteos, et projeci illos in domum Domini ad statuarium. »
(5) *Matth.*, 27, 6. *Act. des Apôtres*, 1, 18.

JUDAS MACHABÉE. *Voyez* MACHABÉE.

JUDE (S.), Apôtre, surnommé Lebbéus, Λεββαῖος, et Thaddée, Θαδδαῖος (1). Lebbéus vient de *Leb*, לֵב, cœur, courage, d'où לִבִּי, Λεββαῖος, le courageux, et non de *Lebba*, לִבָּה, petite ville de Galilée (2). Thaddée vient de *thad*, תַּד, poitrine, תַּדַּי, Θαδδαῖος, et a par conséquent la même signification, le courageux. Jude était frère de Jacques le Mineur (3); il est donc le même personnage que le Jude, frère du Seigneur, dont parle S. Matthieu (4).

Il ne paraît qu'une fois dans le récit évangélique, adressant une question au Christ (5); les Actes des Apôtres ne le nomment que dans le dénombrement des Apôtres. Les renseignements qu'on a sur sa vie sont peu sûrs. D'après Nicéphore (6), il aurait prêché l'Évangile en Judée, en Galilée, dans la Samarie et l'Idumée, puis en Arabie, en Syrie, en Mésopotamie et en Perse. D'après un document qu'Eusèbe trouva dans les archives d'Édesse (7), un disciple de Jésus, nommé Thaddée, aurait implanté le Christianisme en Syrie, et, au delà de l'Euphrate, dans le royaume d'Édesse (8); mais dans ce document ce Thaddée est compté parmi les soixante-douze disciples, et non parmi les Apôtres du Christ. Quelques auteurs syriaques, qui parlent également de la conversion des Édessiens par Thaddée (ܐܕܝ, *adai*), en font un Apôtre (9), et S. Jérôme partage cette opinion (10).

(1) *Matth.*, 10, 3. *Marc*, 13, 18.
(2) Pline, *Hist. nat.*, V, 19.
(3) *Luc*, 6, 15. *Act. des Apôtres*, 1, 13.
(4) 13, 55. *Voy.* FRÈRES DE JÉSUS.
(5) *Jean*, 14, 22.
(6) *Hist. eccl.*, II, 40.
(7) *Ibid.*, I, 13; II, 1.
(8) *Voy.* ABJAR.
(9) Assémani, *Bibl. Or.*, t. I, p. 318; t. III, p. I, p. 299, 302.
(10) *Ad Matth.*, 10, 4.

D'autres, au contraire, comme le document cité par Eusèbe, le comptent parmi les soixante-douze; mais ils font ensuite venir l'Apôtre Thaddée, quelques années plus tard, à Édesse. Il en serait parti pour l'Assyrie, et, à son retour par la Phénicie, il serait mort martyr à Beirouth ou à Arad (1).

Le silence absolu des Actes des Apôtres sur Jude vient à l'appui de l'opinion répandue sur le départ de cet Apôtre, qui aurait quitté de très-bonne heure la Palestine. Rien n'empêche qu'il soit parvenu en Syrie, puis à Édesse, quand même le document d'Eusèbe, dont tous les renseignements ultérieurs paraissent dépendre, n'aurait aucun caractère d'authenticité. Cependant le fait de l'absence de l'épître de Jude dans la Peschito, la plus ancienne version syriaque des Écritures, et par conséquent l'ignorance où l'on était de l'existence ou du moins du caractère apostolique de cette lettre en Syrie, au moment où parut la Peschito, peut difficilement se concilier avec une mission active de cet Apôtre dans ces régions. Il est certain qu'au temps de Domitien il n'était plus en vie (2).

L'*Épître* de S. Jude, une des épîtres catholiques (3), fut écrite à l'occasion de certains séducteurs contre lesquels l'Apôtre prémunit ses lecteurs. Ces séducteurs sont les mêmes que ceux contre lesquels est dirigée la seconde épître de S. Pierre; seulement Jude sait qu'ils se trouvent actuellement dans le cercle de ses lecteurs, tandis que Pierre craint leur apparition dans les communautés qu'il surveille. Ce sont des gens que souillent tous les vices, qui satisfont

(1) Assémani, *Bibl. Or.*, t. III, p. II, p. 13 sq. Conf. Bayer, *Histor. Osrhoena et Edessena*, p. 100 sq.
(2) Hégésippe, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 19, 20.
(3) *Voy.* ÉPÎTRES CATHOLIQUES.

sans pudeur leurs passions sensuelles, et cherchent à entraîner les autres dans leur corruption morale par des discours flatteurs et les promesses d'une fausse liberté (1). Pierre les désigne comme des pseudo-docteurs, ψευδοδιδάσκαλοι, qui introduisent de pernicieuses hérésies (2), ce qui indique des erreurs théoriques. Mais ce n'est pas à ces hérésies que se rapporte le reproche que fait l'Apôtre à ces gens d'avoir renoncé au Maître qui les a rachetés, τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην ἀρνούμενοι (3), car on voit par l'ensemble de l'épître que l'Apôtre parle surtout du renoncement pratique qu'entraînent la passion et le vice (4). Cependant leur hérésie théorique est aussi, sous certains rapports, une négation du Seigneur, puisqu'elle leur fait rejeter avec dédain et moquerie les promesses de son avénement, et avec elles son jugement suprême (5). A cette erreur s'associe étroitement le reproche, que leur adressent Jude (6) et Pierre (7), de mépriser la puissance de Dieu (κυριότης) et de blasphémer contre les gloires angéliques (δόξαι); car ce mépris et ces blasphèmes vont à l'encontre de l'attente de la grande catastrophe que la puissance de Dieu opérera lors de l'avénement du Christ, et de la part que les saints anges entourant le Christ prendront au jugement dernier (8). Ces opinions impies et frivoles deviennent la source de leurs pernicieuses maximes de conduite et de leur vie dissolue. Il n'y a pas plus de motif pour confondre avec ces séducteurs les anciens Sadducéens qu'avec les Corinthiens, qui nient la résurrection, et encore moins avec les théosophes, que S. Paul combat dans quelques-unes de ses épîtres.

L'inscription de l'épître de S. Jude ne porte pas le lieu d'où elle est écrite, et son contenu n'indique pas le pays qu'habitent les lecteurs auxquels elle s'adresse; mais on peut conclure avec beaucoup de vraisemblance, *de la* seconde épître de S. Pierre, que ces lecteurs doivent être dans les environs de ceux auxquels s'adresse S. Pierre, puisque cet Apôtre écrit par suite de la crainte qu'il a que les séducteurs dont parle Jude n'apparaissent *bientôt parmi* ses propres lecteurs *et n'y continuent* leurs dangereuses *intrigues*. Or, la seconde épître de Pierre étant, comme la première, adressée aux communautés chrétiennes du Pont, de Galatie, de Cappadoce, d'Asie et de Bithynie (1), les lecteurs de Jude doivent se trouver dans la partie sud-est de l'Asie Mineure ou dans la Syrie antérieure.

Pierre, dans les chapitres 2, 1-3, 2, de la seconde épître, prend pour point de départ l'épître de Jude, ce qui démontre la priorité de celle-ci; par conséquent elle a été dans tous les cas écrite du vivant de S. Pierre; et cela explique pourquoi Jude, dans les exemples de justice divine qu'il cite pour avertir ses lecteurs, ne parle pas encore de la ruine de Jérusalem. Toutefois il est impossible de déterminer jusqu'à *quel point il* faut faire remonter la date de cette lettre. On ne peut pas conclure de ce qu'il nomme Jacques, frère du Seigneur (2), que celui-ci était encore en vie à ce moment, puisque l'autorité de cet Apôtre se perpétua après sa mort, non-seulement à Jérusalem, mais au loin; et nous ne pouvons pas plus induire cette

(1) *Jude*, 4, 8, 11 sq. II *Pierre*, 2, 1-3, 10, 12 sq.; 3, 3.
(2) II *Pierre*, 2, 1.
(3) *Jude*, 4. II *Pierre*, 2, 1.
(4) Cf. *Tite*, 1, 16. I *Tim.*, 5, 8.
(5) II *Pierre*, 3, 4, 9 sq.
(6) 8.
(7) II *Pierre*, 2, 10.
(8) Cf. II *Pierre*, 3, 5, 10. *Matth.*, 16, 27; 24, 20 sq.; 25, 31.

(1) I *Pierre*, 1, 1. Cf. II *Pierre*, 3, 1.
(2) Vers. 1.

date de la citation faite par Jude des apocryphes, du livre d'Hénoch (1) et de la mort de Moïse (2), parce que nous n'avons aucune certitude sur le moment où ces livres parurent pour la première fois. Mais il est vraisemblable que l'épître de Jude est d'un temps fort rapproché de celui où fut écrite la lettre de Pierre, laquelle le fut vers la fin de sa vie; car on peut admettre que Pierre ne resta pas longtemps sans écrire son épître, après avoir appris par celle de son collègue Jude le danger que faisaient courir aux communautés nouvelles les séducteurs dont parle l'Apôtre.

L'épître de Jude est comptée par Eusèbe (3) parmi les *Antilegomena*, et a été omise par Origène dans son catalogue grec des écrits des Apôtres (4), quoique ce Père de l'Église en parle avec une grande considération dans un autre endroit de ses ouvrages (5). S. Justin et les Pères apostoliques ne la citent pas, et elle manque aussi, comme nous l'avons remarqué plus haut, dans la *Peschito*. En revanche, Clément d'Alexandrie en parle incontestablement comme d'un écrit apostolique (6), et Tertullien lui rend le même témoignage dans son traité *de Habitu femin.* (7), de même que dans le fragment connu de Muratori. Plus tard, S. Athanase (8), S. Cyrille de Jérusalem (9), les conciles de Laodicée, d'Hippone et de Carthage, la comptent positivement parmi les livres canoniques, et lui ont ainsi valu l'autorité qui lui était due. — Le peu de crédit dont elle jouit dans les temps les plus anciens, tout comme l'épître de S. Jacques, dépend surtout de l'opinion qu'on avait que l'auteur ne faisait point partie des Apôtres, opinion qu'on appliquait à tous ceux qui se considéraient comme frères de Jésus, ἀδελφοὶ τοῦ Κυρίου, soit du même lit, soit seulement de la même mère, et à cet égard c'était non l'authenticité, mais l'autorité du texte, qui n'était pas reconnue; en outre, on avait probablement été mis en garde contre l'authenticité de la lettre à cause des apocryphes qu'elle cite, comme on le voit encore au temps de S. Jérôme (1). La critique moderne se prononce en majorité en faveur de cette authenticité, quoique certains exégètes ne comptent pas l'auteur parmi les Apôtres, et, par conséquent, dans le sens strict, ne reconnaissent pas à son épître le caractère de la canonicité (2). Mais des recherches impartiales font arriver à une tout autre conclusion.

A. MAIER.

JUDÉE. *Voyez* PALESTINE.

JUDÉO-CHRÉTIENS. *Voyez* ÉBIONITES.

JUDICA. On donne souvent ce nom au 5e dimanche du carême, plus habituellement appelé dimanche de la Passion. Ce nom provient des premières paroles de l'Introït de la messe de ce dimanche : *Judica me, Deus, et discerne causam meam de gente non sancta; ab homine iniquo et doloso eripe me; quia tu es Deus meus et fortitudo mea*, tirées du Ps. 42, 1, 2.

JUDICATUM VIGILII. *Voyez* TROIS-CHAPITRES (*controverse des*).

JUDITH. Cette pieuse veuve de Béthulie (Βετυλούα) sauva sa ville et son peuple d'une invasion des Assyriens. Nabuchodonosor, qui régnait à Ninive, avait envoyé Holopherne, à la tête de

(1) V. 14.
(2) V. 9.
(3) *Hist. eccl.*, III, 25.
(4) *Comment. in Joann.*, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 25.
(5) *Comment. in Matth.*, 13, 55. *Opp.*, t. III, p. 463.
(6) *Pædagog.*, III, p. 239, ed. Sylb. *Strom.*, III, p. 431.
(7) *De Habitu femin.*, c. 8.
(8) *Epist. festalis.*
(9) *Catech.*, IV.

(1) *De Viris illustr.*, c. 4.
(2) *Voir* Credner, *Introd.*, p. 612. De Wette, *Introd.*, p. 340. Guerike, *Introd.*, p. 502.

forces considérables, attaquer les contrées situées à l'occident de son empire et les soumettre successivement à son joug. Le tour du peuple juif était arrivé. Holopherne rassemble ses troupes aux frontières de la Judée, qu'il envahit, assiége d'abord Béthulie, détruit les aqueducs, et bientôt la ville, manquant d'eau, est décidée à se rendre à l'Assyrien vainqueur. Judith, à cette nouvelle, prend la résolution de sauver son pays par un acte d'audace. Elle soumet son projet aux anciens de la ville, qui l'approuvent. Elle se rend, accompagnée d'une des filles qui la servent, dans le camp des Assyriens, et se donne pour une transfuge qui veut révéler aux Assyriens la voie par laquelle ils peuvent se rendre maîtres de la ville sans aucune perte. Holopherne la reçoit avec bienveillance et lui permet de sortir chaque jour du camp pour faire sa prière. Le quatrième jour il l'invite à un festin, et la présence de la jeune et belle veuve le réjouit tellement qu'il boit plus de vin qu'en aucun autre jour de sa vie. A la fin du repas, Judith reste seule avec Holopherne. Il s'endort; elle lui tranche la tête avec le sabre attaché au chevet du lit, la met dans un sac, qu'elle fait porter par sa servante, sort comme de coutume, sans obstacle, du camp des Assyriens, et revient à Béthulie. Les habitants font une sortie soudaine, attaquent les Assyriens, qui cherchent leur général, le trouvent décapité, sont consternés, dans leur épouvante prennent la fuite en désordre et abandonnent un immense butin aux Israélites. Judith, à leur retour, entonne, à la tête des femmes de Béthulie, un cantique d'actions de grâces, et se rend ensuite à Jérusalem pour y prendre part au sacrifice qu'on doit y offrir au Seigneur et déposer dans le sanctuaire sa part du butin. Puis elle retourne à Béthulie, où elle meurt longtemps après, à l'âge de 105 ans.

Le Livre de Judith décrit au long l'entreprise d'Holopherne et l'audacieux acte d'héroïsme de Judith. La langue originale du texte est, d'après tous les indices, l'hébreu, car le livre renferme un grand nombre d'hébraïsmes très-durs, et, en outre, quelques passages qui ne peuvent guère s'expliquer que comme des fautes de traduction. Aux hébraïsmes appartiennent des expressions comme σφόδρα σφόδρα (4, 2, מְאֹד מְאֹד), ἔβαλον ἐν λίθοις (6, 12, הָיוּ בָאֲבָנִים), puis l'usage habituel de καί (= וְ) en place des autres particules grecques, qui manquent totalement dans le livre, ou au commencement de chaque proposition (par exemple 6, 1; *11, 11; 14, 11*; 15, 3); en outre, l'infinitif *dans des* propositions *subordonnées*, correspondant à l'infinitif hébraïque avec le ל, par exemple : ἦλθεν τοῦ θεάσασθαι (15, 8, בָּאוּ לִרְאוֹת); enfin l'emploi surabondant du relatif, par exemple : οὗ διεσπάρησαν ἐκεῖ (5, 19, אֲשֶׁר נִדְּחוּ־שָׁם), ἐν οἷς αὐτοῦ ἐνοικοῦσιν ἐν αὐτοῖς (7, 10, אֲשֶׁר יָשְׁבוּ בָהֶם). Comme fautes de traduction, il y a des passages tels que ceux-ci : ἦλθεν ἐν μυριάσι δυνάμεως αὐτοῦ (16, 8), en place duquel S. Jérôme dit : *in multitudine fortitudinis suæ,* qui prouve que μυριάσι provient de ce que le traducteur a pris רִבּוֹ pour רֹב; ou : καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου ἕως Ἱερουσαλήμ (1, 10); πέραν τοῦ Ἰορδάνου désigne la contrée en deçà du Jourdain, ce qui est contraire à sa signification véritable, mais répond à *la* signification exacte de l'hébreu, עֵבֶר הַיַּרְדֵּן. En outre, on rencontre des noms de lieu qui sont ou évidemment ou vraisemblablement mutilés, et représentent des noms hébreux défigurés, comme Βετάνε pour בֵּית עֲנוֹת, et Χελλούς pour חַלְחוּל (cf. Jos., 15, 58 sq.).

Ainsi la langue originale du livre de Judith est l'hébreu, mais l'hébreu en usage chez les Juifs après l'exil, c'est-

à-dire presque du chaldéen. Ce texte original n'a pas été conservé, et les deux plus anciennes versions, celle d'*Alexandrie* et celle de *S. Jérôme*, sont très-divergentes l'une de l'autre. Il s'agit donc d'abord de savoir laquelle de ces deux versions mérite la préférence. S. Jérôme disant expressément qu'il traduit un texte chaldaïque en latin, et la version grecque ayant également un texte chaldaïque sous les yeux, on en devrait conclure que ce sont deux traductions d'un seul et même texte. Mais, comme nous l'avons dit, les deux versions diffèrent notablement l'une de l'autre, et ne s'accordent même pas dans les termes là où elles disent d'ailleurs essentiellement la même chose. Non-seulement elles divergent, mais la version de S. Jérôme omet bien des choses qui se trouvent dans la version grecque, et, de son côté, celle-là contient des choses qui manquent dans celle-ci. Mais ce ne serait pas encore une preuve certaine que les deux versions proviennent d'un texte original différent, et que le texte primitif, donné par la traduction grecque, a pris une autre forme au temps de S. Jérôme par suite des remaniements qu'on lui aurait fait subir, car ces deux variantes peuvent avoir pour base des changements faits postérieurement à la traduction grecque. Un Hébreu aurait remanié le texte original; mais, à cette époque, les Hébreux s'inquiétaient peu du livre de Judith, et ne le connaissaient même pas, d'après ce qu'affirme Origène (1).

En revanche, le texte grec a réellement subi des modifications, comme il ressort d'anciennes citations faites par les Pères, modifications dont les unes s'accordent avec le texte de S. Jérôme, dont les autres ne se retrouvent plus dans le livre grec de Judith. Quoique, d'après ces motifs, S. Jérôme traduisit le livre assez librement, *magis sensum e sensu quam ex verbo verbum transferens*, il faut considérer sa version, en somme, comme la restitution la plus fidèle du texte original, lors même que le texte grec, en certains endroits, serait plus exact.

On ignore le nom de l'*auteur*; les efforts faits pour le découvrir ont été inutiles, et les diverses opinions avancées à ce sujet ont peu de valeur.

On a assigné des dates très-diverses à l'âge de ce livre. Les uns le font naître dans les premiers temps du Christianisme, comme de Wette et Bertholdt, les autres, au temps des Machabées, comme Jahn et Movers; d'autres encore avant la captivité, durant la captivité ou peu de temps après. Cette dernière opinion a le plus de vraisemblance, parce que, d'après 14, 6 (en grec 10), et 16, 30 (en grec 25), le livre doit avoir été écrit après les événements qu'il raconte, et ceux-ci, suivant tous les indices, arrivent au temps de Manassé, roi de Juda. On a prétendu, il est vrai, qu'il n'y a pas dans toute l'histoire de place pour cet événement, vu qu'il n'a pu se passer ni avant, ni pendant, ni après l'exil, et que c'est la preuve capitale que le livre de Judith renferme une pure fiction, et qu'il ne mérite aucune confiance comme histoire.

On a fait sans doute beaucoup d'objections, mais aucune d'elles n'est particulièrement valable contre l'opinion déjà émise par Bellarmin, qui place l'événement en question au temps de la captivité de Manassé à Babylone. On dit que le souverain Pontife, au temps de la captivité, ne se nommait pas Éliacim; mais il n'est dit nulle part ailleurs quel a été son nom, et le grand-prêtre cité IV Rois, 18, 18, et Is., 22, 15 sq., peut facilement être redevenu grand-prêtre sous Ézéchias ou sous Ma-

(1) *Epist. ad Afric.*, n. 13.

nassé ; dans tous les cas il n'y a pas de donnée authentique contre ce fait qu'au temps de la captivité le grand-prêtre se nommait Éliacim. Par là tombe la seconde objection, portant sur ce que l'entreprise des Juifs contre Holopherne fut dirigée non par un roi, mais par un grand-prêtre ; car le roi était captif à Babylone. Mais, dit-on en troisième lieu, il n'y avait alors et il n'y eut jamais de Nabuchodonosor régnant à Ninive. D'abord le nom seul n'est pas un motif suffisant, vu que les rois d'Assyrie et de Babylone portaient plusieurs noms, et souvent d'autres noms chez les Juifs que chez les Grecs. L'objection du nom mise de côté, rien ne parle contre une entreprise d'Holopherne au temps de Manassé. Enfin on objecte toutes sortes d'inexactitudes historiques et de difficultés géographiques pour maintenir l'hypothèse de la fiction, par exemple les données sur les murs d'Ecbatane, sur la conduite d'Holopherne avant le siége de Béthulie, sur la construction d'Ecbatane par Arphaxad, sur les Mèdes de l'armée de Nabuchodonosor, sur les noms de Jobal et de Béthulie (1), qui sont imaginaires, sur la marche tout à fait antigéographique avec laquelle procèdent les victoires de l'armée assyrienne, etc., etc. Mais toutes ces objections sont si faciles à résoudre qu'il n'est presque pas nécessaire d'en parler. Nous renvoyons ceux qui en auraient besoin à l'*Introduction* de Herbst, t. II, P. 3, p. 115, où toutes ces questions et celles que nous n'avons fait qu'effleurer sont traitées à fond.

WELTE.

JUGEMENT DÉFINITIF, *decreta decisoria*. C'est celui par lequel un tribunal tranche une question litigieuse qui fait le fond d'un procès ; le jugement définitif diffère par conséquent de ceux qui ne terminent pas un procès, qui ne vident pas le fond de la question, et qui servent simplement à diriger la marche ou la forme de la procédure, et qu'on appelle jugements interlocutoires, *decreta mere interlocutoria*. Cependant des jugements interlocutoires peuvent être en même temps définitifs (*interlocutiones mixtæ*), quand ils interviennent, dans le cours d'un procès, soit pour faire faire un pas à la cause, soit pour rendre une décision partielle ayant plus ou moins d'influence sur l'arrêt définitif (*sententia vim definitivæ habens*), en décidant un point qui devient une condition préparatoire de la sentence définitive, jugement préparatoire, ou en décidant un point accessoire, un incident, jugement provisoire.

Tout jugement doit être rédigé par écrit, dans un style concis, et doit, dans le préambule (*rubrum*), énoncer les noms des parties et leur qualité, l'objet du procès et les circonstances qui ont déterminé l'arrêt. Le dispositif du jugement (*nigrum*) doit faire connaître clairement aux parties intéressées ce qui est ordonné par le juge : le lieu et le temps où le jugement sera exécuté, la part de perte ou de gain de chaque partie intéressée, enfin les motifs ou les considérants du jugement, *rationes decidendi*.

Le jugement, dont l'exécution ne peut avoir lieu qu'à partir du moment où il est réellement ou légalement connu, doit être prononcé dans la forme requise, soit verbalement, *per publicationem*, soit par écrit, *per insinuationem*. Les jugements définitifs doivent être prononcés verbalement, ou, si l'une des parties ne comparaît pas au terme assigné pour le prononcé, par écrit, *in vim publicati*. Dans les autres jugements il suffit de faire connaître le jugement par écrit aux parties intéressées, ou à leurs avoués, en règle générale par un huissier, autant que

(1) *Voy.* JOBAL et BÉTHULIE.

possible en mains propres, *ad manus*, ou à un membre adulte de la famille, à un voisin pour leur être remis, ou encore affiché en présence de témoins à la porte de la maison (*ad ædes*).

Dans le cas où le jugement est remis à la partie elle-même, ou à son avoué, ou à des locataires sûrs, l'huissier peut attester sur le jugement même la signification faite; dans d'autres cas moins sûrs, il faut qu'il en dresse un acte spécial ou se fasse remettre un reçu de la signification donnée.

Enfin, quant aux effets du jugement, ils dépendent du dispositif. Un des principaux effets des jugements définitifs, qu'ils portent sur la cause entière ou sur un des points, directement ou indirectement, consiste en ce qu'ils ne peuvent plus, comme les jugements purement interlocutoires, être modifiés par le juge qui les a rendus, de sorte que la cause décidée par une sentence définitive régulière, s'il n'y a pas d'appel, ou si l'appel n'intervient pas à temps, est considérée comme *chose jugée, res judicata,* et a force de chose jugée, *auctoritas rei judicatæ.*

PERMANEDER.

JUGE DÉLÉGUÉ. *Voy.* JURIDICTION DÉLÉGUÉE.

JUGEMENT DERNIER.

1. La révélation positive énumère parmi les dogmes celui qui affirme que *Dieu est le juge du monde.* « Lui, Jéhova, il est notre Dieu ; ses jugements s'étendent sur toute la terre (1).—Dieu juge les confins de la terre (2). — Il vient juger l'univers (3). — Le Seigneur juge les peuples (4). — Il est le juge de tous, κριτὴς πάντων (1), comme le juge de chacun (2). »

Ces textes établissent incontestablement que le jugement de Dieu atteint toutes les créatures intelligentes et que tout lui est subordonné.

2. Le jugement que Dieu rend est absolument *juste :* Dieu juge toujours et partout d'après le droit et l'équité (3), sans faire acception de personne (4), chacun comme il le mérite (5), et suivant sa conduite (6).

3. Le jugement de Dieu se distingue à un double point de vue : d'après le *temps*, d'après les *créatures*, et selon que celles-ci subissent le jugement en commun ou en particulier.

Sous le premier point de vue il y a un double jugement :

a. Un jugement en tout temps;

b. Un jugement à la fin des temps.

Sous le second point de vue nous avons également un jugement double :

a. Un jugement *particulier,* c'est-à-dire un jugement des individus;

b. Un jugement *universel,* c'est-à-dire un jugement de tout le genre humain.

Nous verrons dans quel rapport intime ces divers jugements sont les uns avec les autres.

4. Tout jugement a sa cause objective et dernière dans la *liberté*. C'est la liberté qui, partout, et en tout temps, est jugée, suivant les faits qu'elle accomplit (7). Quand la liberté a décidé,

(1) I *Paral.*, 17, 14.
(2) I *Rois*, 2, 10.
(3) I *Paral.*, 17, 34. Cf. *Ps.* 9, 9; 82, 8 ; 96, 13 ; 98, 9; 105, 7; 110, 6. *Act. des Apôtr.*, 17, 31. *Rom.*, 2, 16.
(4) *Ps.* 96, 10; 98, 9. *Isaïe*, 3, 13; 51, 5 ; 66, 16.

(1) *Hébr.*, 12, 23.
(2) *Ecclés.*, 16, 12, 20. *Ps.* 7, 9. *Ézéch.*, 18, 30. I *Cor.*, 4, 4.
(3) *Ps.* 7, 9 ; 9, 9, 20 ; 67, 5; 75, 3 ; 96, 10 ; 98, 9. *Job*, 8, 3. *Isaïe*, 11, 3, 4. *Ecclés.*, 35, 22. *Act.*, 17, 31. *Rom.*, 2, 16. II *Thess.*, 1, 5. I *Pierre*, 2, 23.
(4) I *Pierre*, 1, 17.
(5) *Ecclés.*, 16, 12, 20.
(6) *Ézéch.*, 18, 30.
(7) *Matth.*, 7, 21. *Rom.*, 2, 5-8. *Deutér.*, 30, 15-20. *Matth.*, 19, 17. *Ecclés.*, 15, 11-17, 20; 31, 10. *Jacq.*, 1, 12-15 ; 2, 24. *Apocal.*, 20, 13.

Dieu décide à son tour, et cette décision constitue le jugement. La liberté, en se décidant, suit un procédé de développement dont le résultat, réalisant la décision prise, constitue ce que nous appelons la *vie* d'un homme, considérée en elle-même et dans son ensemble. Cette vie, une dans son ensemble et se développant au dedans et au dehors par des résolutions successives, trouve dans la décision divine l'arrêt absolu, l'arrêt absolument vrai, par conséquent absolument juste, qui décide de son sort éternel. Ce jugement divin comprend à la fois le jugement particulier et le jugement universel.

5. Lorsque la révélation divine considère l'histoire de la liberté humaine dans un temps déterminé, elle ne sépare pas ce temps de celui où cette liberté atteindra son dernier résultat et demeurera à jamais fixée dans ce résultat définitif, auquel la grâce divine aura concouru comme second facteur de la vie. Ces deux âges du monde sont nommés, par la sainte Écriture, le siècle présent et le siècle à venir. Le siècle présent, le siècle proprement dit, ὁ αἰὼν οὗτος, ὁ ἐνεστὼς αἰὼν, ὁ νῦν αἰὼν, ὁ νῦν καιρός (1), est celui durant lequel l'humanité constitue surtout ce que le Nouveau Testament appelle κόσμος, le monde, où le péché domine et prédomine : c'est le siècle du péché. Il ne cesse pas d'être le siècle du péché malgré l'intervention du siècle de la Rédemption par le Christ, parce que le fait de la Rédemption du monde n'existe qu'à cause du péché, que c'est un fait ordonné et accompli par Dieu en vue et en face du péché. La Rédemption ne serait pas sans le péché. La Rédemption a pour condition, négative et indirecte sans doute, le péché.

Le second âge du monde est ce que l'Écriture appelle : ὁ αἰὼν ὁ μέλλων, ὁ ἐρχόμενος, ὁ αἰὼν ἐκεῖνος, ἡ οἰκουμένη ἡ μέλλουσα, τὰ τέλη τῶν αἰώνων, ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος, ἡ συντέλεια τῶν αἰώνων, καιρὸς ἔσχατος, ἔσχατον τῶν χρόνων, ἔσχατον τῶν ἡμερῶν, ἔσχαται ἡμέραι, ὕστεραι καιροὶ, ἐσχάτη ὥρα, le siècle futur, le siècle à venir, le monde à venir, la fin des siècles, l'accomplissement du siècle, la fin du temps, la fin des jours, les derniers jours, *les derniers temps*, la dernière heure (1). C'est le siècle où la Rédemption sera objectivement et subjectivement réalisée dans l'humanité, le siècle de la vie transfigurée par la Rédemption. Cet âge commencera après la résurrection et après le jugement *universel*. *Ces diverses* périodes *déterminées*, nous revenons au premier âge.

6. Le siècle actuel, avons-nous dit, est caractérisé par le péché et ses conséquences. Il commence avec le péché d'Adam et le jugement divin qui fut prononcé contre lui ; il se termine avec le commencement du second âge du monde, avec le jugement dernier. Le premier âge du monde est par conséquent celui qui s'écoule entre les deux jugements, l'un porté contre le père de la race humaine, l'autre devant être prononcé sur la race humaine entière : c'est donc l'âge du péché et du jugement. Le fait de la Rédemption par le Christ lui enlève d'autant moins ce caractère que la mort du Sauveur n'est qu'un témoignage perpétuel de la réalité du péché du monde et une preuve irréfragable aux yeux du genre humain qu'il est passible du jugement.

Mais ce premier âge se divise lui-même en deux parties. La première forme la période que l'Écriture *appelle* le temps de l'ignorance, χρόνον τῆς ἀγνοίας (2) : c'est la période du paganisme, dont le

(1) *Matth.*, 12, 23. *Marc*, 4, 19 ; 10, 18. *Luc*, 20, 34. *Rom.*, 8, 18 ; 12, 2. I *Cor.*, 1, 20.

(1) *Matth.*, 12, 23 ; 13, 39, 40. *Luc*, 18, 30, 33, 34. *Act. des Apôtres*, 2, 17. II *Cor.*, 10, 11.

(2) *Act. des Apôtres*, 17, 30.

même passage de l'Écriture (1) dit que Dieu ne l'a pas considérée, *et tempora quidem hujus ignorantiæ* DESPICIENS *Deus*. Il ne faut pas prendre ce *despiciens* dans ce sens que Dieu aurait considéré le temps du paganisme comme un temps qui n'avait pas de rapport avec son royaume; car ce serait méconnaître le caractère d'universalité du Christianisme. Cela veut dire simplement que Dieu vit qu'au temps du paganisme le vrai but de l'humanité ne pouvait être atteint, qu'elle ne pouvait arriver à une situation correspondant à l'idée divine. Mais cet âge ne fut pas pour cela exclu des desseins de la Providence. Il était, au contraire, compris dans le plan divin comme l'âge où devait se faire la préparation du Christianisme. Le but, qui pouvait être préparé, mais non atteint, devait être rempli dans l'avenir. Cette possibilité supposait pour l'ensemble la nécessité de la préparation, ou la nécessité d'un développement, le développement étant de sa nature une préparation. Cette préparation dura depuis le jugement du premier péché jusqu'au *premier avénement* du Christ, et constitua la première partie du premier âge du monde. De même que le premier Adam ouvrit le premier âge du monde par le péché, que suivit le jugement de Dieu, de même le second Adam, le Christ, déterminant plus spécialement encore les périodes du premier âge du monde, le divisa en deux parties : l'une antérieure à sa venue, qui mène à la Rédemption; l'autre postérieure à son premier avénement, allant jusqu'au second avénement, jusqu'au jugement.

S. Cyrille de Jérusalem dit, de ce second avénement du Christ, παρουσία (2) : « Nous n'annonçons pas seulement un premier avénement du Christ, mais un second avénement, bien plus glorieux que le premier. L'un portait les caractères de la patience, l'autre portera les insignes de la royauté céleste; car presque tout est double dans Notre-Seigneur Jésus-Christ. Sa naissance est double : l'une divine et éternelle, l'autre humaine et temporaire; son avénement est double : l'un obscur comme la pluie qui tombe sur une terre desséchée, l'autre resplendissant comme le soleil. Au premier avénement il est couché dans la crèche, enveloppé de langes; au second il sera revêtu de lumière comme d'un manteau. Au premier il subit l'ignominie de la mort sur la croix, au second il arrivera entouré de la multitude des anges. Ne nous arrêtons donc pas au premier avénement, mais attendons également le second. »

7. Nous avons déjà vu que le premier âge est caractérisé par le péché du premier homme; mais il l'est également par le jugement que Dieu prononça contre l'homme et par la malédiction de la terre qui en fut la suite. Le premier jugement n'était toutefois que le commencement des jugements divins, qui se perpétuent et se conservent dans la mémoire des hommes, comme dit le Psalmiste (1) : « Je me suis souvenu, Seigneur, des jugements que vous avez exercés dans tous les siècles. » Que si le premier jugement divin (2) avait le rapport le plus direct avec la Rédemption future, car dès le premier jugement le futur vainqueur du serpent est annoncé (3), ce rapport du jugement avec la Rédemption, c'est-à-dire avec l'œuvre du second Adam, ne cesse plus désormais. Le monde avait, par le péché, perdu le droit d'exister; il était devenu la proie de la mort. Si néanmoins le monde fut maintenu, ce fut unique-

(1) *Act. des Apôtres*, 17, 30.
(2) *Catéchèse*, XV, 1.

(1) 118, 52.
(2) *Genèse*, 3, 8-19.
(3) *Ibid.*, 3, 15.

ment en vue de sa future rédemption : le monde fut conservé afin d'être racheté (1). De même que la conservation du monde eut lieu en vue de sa future rédemption, de même la divine Providence, c'est-à-dire la sagesse divine s'appliquant à la direction du monde (2), eut soin de rappeler les hommes à leur éternelle destination par une série de jugements non interrompus, prononcés contre la terre entière, contre les nations et contre les individus ; de leur apprendre à voir dans les souffrances une discipline pédagogique (3) ; à comprendre le néant du péché, de ses œuvres, de ses jouissances, en face de la volonté sainte et toute-puissante de Dieu (4); à considérer les maux comme la juste punition de la violation du devoir, en même temps qu'elle cherchait toujours à réaliser le salut de tous les hommes comme dernière conséquence de toutes ses leçons (5). La Providence atteint ce but en amenant les hommes à la pénitence (6) par les voies les plus multiples, et ces voies sont toutes en rapport avec les jugements de Dieu.

Dans la première partie du premier âge du monde, ces jugements se rattachaient étroitement à la loi divine, à la loi naturelle chez les païens, à la loi positive et naturelle chez les Juifs (7). Mais la loi, la loi naturelle comme la loi positive, pousse l'homme au péché ; toutes deux constatent que les Juifs, aussi bien que les païens, sont pécheurs (8). La loi, agissant sur la conscience humaine, réduit l'homme au silence et l'oblige à se déclarer coupable devant Dieu (1). Tous les hommes ont péché et ont besoin de rendre gloire à Dieu (2). Mais si les deux lois développent la conscience du péché, en jugeant cette conscience et en la jugeant malheureuse (3), elles lui font sentir aussi le besoin et le désir de la *Rédemption* : « Malheureux homme que je *suis !* qui me délivrera de ce corps de mort ? La grâce de Dieu, par Jésus-Christ, Notre-Seigneur (4). »

Le temps où devait s'accomplir tout ce qui a rapport à la Rédemption, savoir la promesse divine, la *préparation de* l'humanité par les *jugements de Dieu* et leur dernier résultat, l'attente et le désir universel de la Rédemption, se nomme la plénitude des temps, πλήρωμα τῶν χρόνων, où tout est rétabli et renouvelé dans le Christ (5) : c'est le temps du premier avénement du Christ : « Lorsque les temps furent accomplis, Dieu envoya son Fils, formé d'une femme, et assujetti à la loi, pour racheter ceux qui étaient sous la loi (et jugés par la loi) et pour nous rendre enfants adoptifs (6). » Avec ce premier avénement du Christ se clôt la première partie du premier âge du monde, et la seconde commence. C'est le moment critique, où le fait de la rédemption du monde par le Christ s'accomplit, c'est le temps de la grâce et du salut par excellence, κατ' ἐξοχὴν, et le milieu des temps. Le premier *Adam* implanta le principe du péché et de la mort dans la race humaine et dans chaque individu qui en sort ; le second Adam, le Christ, y implanta le principe de la grâce et de la vie (7). C'est pour-

(1) *Voy.* DOGMATIQUE et RÉDEMPTION.
(2) *Ecclésiast.*, 39, 21, 23, 26, 27, 28, 39, 40. *Isaïe*, 40, 13, 14. *Rom.*, 11, 33, 34.
(3) *Hébr.*, 12, 5-11.
(4) *Ps.* 2, 1-4; 33, 10; 37, 12, 13; 146, 9. *Isaïe*, 8, 10 ; 54, 15-17. *Job*, 5, 12-14.
(5) *Genèse*, 45, 4-8 ; 50, 20. *Ps.* 18, 31 ; 31, 24 ; 37, 17, 28 ; 73, 24 ; 121, 3-8. *Rom.*, 8, 22, 28, 35, 38, 39. *Prov.*, 2, 7, 8 ; 14, 26 ; 18, 10.
(6) *Rom.*, 2, 4.
(7) *Ibid.*, 2, 12-29.
(8) *Ibid.*, 3, 9. Cf. 2, 15.

(1) *Rom.*, 3, 19. Cf. 3, 20.
(2) *Ibid.*, 3, 23.
(3) *Ibid.*, 7, 24.
(4) *Ibid.*, 7, 24, 25. Cf. 3, 23-25.
(5) *Galat.*, 4, 4. *Éphés.*, 1, 10. *Tite*, 1, 3.
(6) *Galat.*, 4, 4, 5.
(7) *Rom.*, 5, 12-21.

quoi quiconque reconnaît ces vérités ne peut plus revenir aux principes défectueux et impuissants du premier âge du monde (1), auxquels nous sommes morts en Jésus-Christ (2). Malgré cela, la seconde partie du premier âge du monde renferme en elle une humanité qui n'est rien moins qu'innocente et pure; car, quoique dans cette deuxième partie la grâce opère par le fait désormais accompli de la Rédemption, et avec la grâce le Saint-Esprit, principe personnel et divin de l'Église, il faut que cette grâce, il faut que ce fait objectif de la rédemption du monde devienne pour tout homme un fait subjectif; il faut qu'il se l'approprie par sa liberté, et, là où la liberté agit, elle peut aussi bien refuser qu'admettre la grâce. Et l'un arrive perpétuellement comme l'autre. A partir du Christ, deux principes agissent à côté l'un de l'autre et l'un contre l'autre dans la vie et l'histoire: le principe chrétien et le principe antichrétien. Le principe chrétien lutte contre le principe adverse, et sa victoire est dans un progrès permanent. A cette lutte permanente, à cette victoire continue se rattache partout le jugement. Ce que le Christianisme combat et ce dont il triomphe constamment, il le juge et le condamne sans interruption. Tout, dans le Christianisme, condamne ce qui est antichrétien; sa vérité juge toutes les doctrines opposées comme des mensonges. « Celui qui ne croit pas au Christ et en sa Révélation est déjà condamné en lui-même et par lui-même (3). » « La parole de Dieu est vivante et efficace; elle est plus perçante qu'une épée à deux tranchants; elle entre et pénètre jusque dans les replis de l'âme et de l'esprit, jusqu'à la moelle et aux os; elle démêle les pensées et les mouvements du cœur (1). » Le jugement qui se rattache à la doctrine et à l'œuvre du Christ est prophétiquement annoncé, dès les temps apostoliques, dans l'Apocalypse de S. Jean, comme un jugement qui se perpétue à travers tous les temps et prépare le jugement dernier. La liaison entre le jugement divin à chaque époque et le dernier jugement, ou le jugement universel, est d'autant plus étroite que, abstraction faite de toutes les différences, le jugement dernier peut être appelé un jugement dans le temps, dont tous les jugements particuliers, rendus dans le temps, hâtent la maturité. Ce procès, tracé à grands traits dans le livre de l'Apocalypse sous des figures prophétiques, se rattache, quant à ses facteurs, aux deux principes nommés tout à l'heure, au principe chrétien et au principe antichrétien. Le Prophète, pour désigner les luttes de ces deux principes et peindre leurs résultats, annonce des batailles et prédit des victoires. Les jugements de Dieu qui se rattachent à cette lutte sont marqués par des famines et des disettes, par toute espèce de peines et de tourments, par toutes les formes de la mort, par des fléaux terrestres, des catastrophes physiques de tout genre, des épidémies, des pestes, des maladies épouvantables, des morts effrayantes, des phénomènes prodigieux et terribles. Mais, au milieu de ces combats, de ces victoires et de ces jugements, il ne s'agit jamais que d'une chose, de se décider pour ou contre le Christ. Tout n'est que développement de la Rédemption; mais avec la Rédemption se développe, en même temps et partout, le jugement du monde. Ce qui dans le livre de l'Apocalypse est, d'un côté, et demeurera un mystère, tant que l'histoire n'en aura pas donné la solution, est, d'un autre côté, la

(1) *Galat.*, 4, 9.
(2) *Col.*, 2, 19.
(3) *Jean*, 3, 18, 19, 20, 30,

(1) *Hébr.*, 4, 12, 13.

marche pure et simple de la nature, le développement logique des principes, soit chrétien, soit antichrétien. C'est ce qui fait que l'histoire du monde, dans son principe le plus profond et dans sa destinée finale, ne peut être comprise que par le Christianisme. Le livre de l'histoire, fermé par sept sceaux, n'est ouvert que par l'Agneau qui tient la clef de l'histoire. L'énigme du monde ne peut être résolue que par Celui qui le délivre de l'erreur, du péché et de la mort.

Si d'une part l'*Antechrist* est un personnage spécial, savoir celui qui, d'après Daniel (1), paraîtra dans le monde avant le second avénement du Christ, opérera dans l'Église des séductions, des apostasies et la ruine même des élus, s'il était possible, puis sera jugé et à jamais anéanti; d'autre part, on entend aussi par antechrist tout homme qui sert un principe antichrétien et agit dans l'intérêt et l'esprit de ce principe.

Ces principes antichrétiens se constituent en puissances organisées, qui continuent à agir après la venue du Christ, et dont les deux principales formes sont toujours le *paganisme* et le *judaïsme:* le paganisme, que S. Jean appelle *Babylone;* le judaïsme, qu'il nomme l'*antique Jérusalem*. Sans doute Babylone et Jérusalem sont déjà jugées; toutefois leur principe se perpétue, comme principe antichrétien, sous des formes et des apparences multiples, par des manifestations qui varient à l'infini, et se perpétuera jusque dans les derniers temps, pour atteindre son apogée dans un personnage spécial qui sera l'Antechrist (2). L'Antechrist concentrera en lui tout ce que le monde avait renfermé d'antichrétien jusqu'alors. Ce qu'il y a de commun au paganisme survivant des siècles anciens, et au judaïsme qui se maintient par un anachronisme étrange, c'est la négation du Christ sauveur, par conséquent la négation de tout le Christianisme, tel qu'il vit dans et par l'Église. Le paganisme et le judaïsme qui, au temps du Christ, et immédiatement après cette époque, n'ont point passé au Christianisme, sont restés les adversaires permanents, les ennemis irréconciliables de tout ce qui est chrétien. Dans ce sens l'Antechrist était dès les temps apostoliques; il était non-seulement à venir, mais actuel; il était à la fois un et multiple. C'est le sens des paroles de l'Apôtre : « Mes petits enfants, c'est ici la dernière heure, et, comme vous avez entendu *dire que l'Antechrist* doit venir, *il y a* dès maintenant plusieurs antechrists; ce qui nous fait connaître que nous sommes dans la dernière heure (1). » Ce que tous les antechrists ont de commun, c'est qu'ils nient Jésus en qualité de Christ, c'est-à-dire de Sauveur, et que par là même ils rejettent l'Homme-Dieu. « Qui est menteur, si ce n'est celui qui nie que Jésus soit le Christ? — Celui-là est un antechrist qui nie le Père et le Fils. — Tout esprit qui divise Jésus-Christ n'est point de Dieu; et c'est là l'Antechrist, dont vous avez entendu dire qu'il doit *venir*, et il est déjà maintenant dans le monde. Plusieurs imposteurs se sont élevés dans le monde qui ne confessent point que Jésus-Christ est venu dans la chair: ceux-là sont des séducteurs et des antechrists (2). » Cette double négation qui nie que Jésus soit le Christ, c'est-à-dire le Sauveur, et qui nie la condition du salut, c'est-à-dire l'union de l'humanité et de la divinité dans le Verbe incarné, constitue la *philosophie* antichrétienne, qui est venue prendre la place du paganisme vieilli et du judaïsme suranné.

Une troisième puissance hostile au

(1) 7, 7-24.
(2) *Voy.* ANTECHRIST.

(1) I *Jean*, 2, 18.
(2) *Ibid.*, 2, 22; 4, 3. II *Jean*, 7.

Christianisme est l'*hérésie*, qui n'est le plus souvent que de la philosophie antichrétienne, n'ayant de chrétien que le nom qu'elle usurpe; car, quant au fond même, quant au principe qu'elle représente et défend, c'est du paganisme pur, ou du judaïsme renouvelé. S. Jean désigne dans ses épîtres ceux qui se placent sur ce terrain comme des hommes qui (extérieurement) sont sortis d'avec nous, mais qui (quant au principe) n'étaient pas de nous (1), *ex nobis prodierunt, sed non erant ex nobis*. L'Apôtre dit encore de ces hommes, dans l'Apocalypse, qu'ils ont deux cornes comme l'Agneau, mais qu'ils ont une voix de serpent. Or le jugement est perpétuellement prononcé contre ces puissances antichrétiennes : elles sont jugées avec le prince de ce monde (2).

8. Au jugement qui non-seulement se prépare, mais qui s'accomplit en tout temps, appartient le jugement particulier qui précède le jugement universel. Le jugement particulier est celui que Dieu prononce sur chaque homme, d'après les rapports dans lesquels cet homme a été, comme individu, depuis le commencement de sa vie jusqu'à son terme, avec Dieu, avec le Christ et son œuvre; c'est le jugement sur la liberté individuelle, et son développement en face de la loi et de la grâce. Le résultat de ce développement est en même temps l'acte par lequel chaque individu se décide pour ou contre Dieu, pour ou contre le bien, pour ou contre la loi intérieure et extérieure. Tout cela est en même temps jugé selon la vérité et la justice, avec impartialité, par une sentence divine (3). Ce jugement particulier est supposé, dans la doctrine révélée, partout où il est dit que Dieu *juge chacun* d'après ses œuvres et suivant ce qu'il a mérité (1). Le doute sur le moment où ce jugement particulier sera prononcé ne peut pas être considéré comme sérieux; car, si, suivant l'Ecclésiaste (2), après la mort, la poussière retourne à la terre et l'esprit à Dieu, qui l'a donné, ce retour à Dieu, annoncé pour tous, ne peut être assimilé à l'entrée dans la communauté divine, qui, comme la béatitude, n'appartient qu'aux saints. Ce retour à Dieu, cette comparution devant Dieu, ne peut être que la comparution devant le Juge. C'est pourquoi l'Ancien comme le Nouveau Testament enseigne que le jugement particulier suit immédiatement la mort. L'Ecclésiaste dit (3) : « Il est aisé à Dieu de rendre à chacun au jour de sa mort selon ses voies; à la mort de l'homme ses œuvres seront découvertes; » et S. Paul (4) : « Il est arrêté que les hommes meurent une fois et qu'ensuite ils sont jugés. » Ce jugement particulier, portant, immédiatement après la mort de chaque individu, sur sa vie passée, et que les passages des Écritures que nous venons de citer mettent tout à fait hors de doute, est en même temps une conséquence logique et rigoureuse que réclament la théologie et la philosophie.

En effet le jugement particulier résulte nécessairement de l'unité même de la personnalité humaine et de la vie de l'esprit. Le Christianisme repousse l'opinion d'une âme unique, qui serait l'âme de tout le genre humain (5). Il repousse de même la théorie platonique qui sert de base à l'opinion précédente, savoir qu'il existe des idées des espèces, mais non des individus. Or, le

(1) I *Jean*, 2, 19.
(2) *Jean*, 12, 31; 16, 11.
(3) *Rom.*, 2, 2, 11. II *Thess.*, 1, 5. *Isaïe*, 11, 3, 4.

(1) *Ézéch.*, 18, 30. *Ecclésiast.*, 16, 12, 20. *Rom.*, 2, 6. *Ps.* 7, 9.
(2) 12, 7.
(3) 11, 28, 20.
(4) *Hébr.*, 9, 27.
(5) *Voy.* Staudenmaier, *Dogmatique*, t. III.

Christianisme admettant l'idée de l'individu, et avec celle-ci l'idée de l'esprit individuel, comme celui d'une personne vivante et d'une vie personnelle, l'idée de la personne entraînant nécessairement celle de la liberté, et celle-ci l'idée du développement, il est évident que le jugement de Dieu, qui ne s'applique jamais qu'à la liberté, doit atteindre avant tout l'individu humain, qui est une personne libre, se développant spirituellement en vertu de cette liberté, et que ce jugement doit avoir lieu lorsqu'un individu humain a terminé le libre développement de sa vie en ce monde. Au développement individuel et personnel de la liberté, qui décide subjectivement de la destinée de l'homme, doit nécessairement correspondre, dans l'ordre moral et religieux, la décision objective, le jugement formel, la sentence divine elle-même. Un retard, un renvoi du jugement particulier au jugement universel ne peut se comprendre intellectuellement ni moralement. La doctrine chrétienne va au-devant de toutes les difficultés; elle se rattache à la nature même des choses, lorsqu'elle enseigne qu'après la mort du corps l'âme va à Dieu, qu'elle est jugée par lui selon ses rapports individuels, qu'il prend en considération tout ce que, dans sa miséricorde et sa sagesse, il a fait pour le salut de cette âme par des grâces et des dons particuliers, par des inspirations saintes, par toute espèce de manifestations spéciales de sa providence. Dans ce sens le jugement particulier est en même temps une théodicée, une justification de tout ce que Dieu a fait et ordonné pour que la vocation de l'individu au royaume éternel devînt une réalité (1). Nous avons déjà compté parmi les faits de la Providence réalisés en faveur du salut de chacun les jugements qui, dans les vues de la sagesse divine, ont un but pédagogique; ce sont les châtiments divins qui interviennent pour empêcher que le jugement final ne devienne une sentence de condamnation. Ces jugements divins ont pour but de préparer d'une manière favorable le jugement *particulier* qui doit suivre la mort, en remettant dans la voie du bien l'homme qui en a perdu la trace; mais, comme ils présupposent toujours dans l'homme une volonté libre, ils ne lui servent qu'autant qu'il le veut, qu'autant *qu'il* est réellement résolu à en *profiter*, et ainsi l'homme a *entre les mains* sa destinée; suivant qu'il a écouté ou non les jugements pédagogiques que Dieu a rendus durant sa vie pour l'arrêter, le prévenir, le punir, le corriger, il fait lui-même son jugement définitif. Tel est le sens de ces paroles de l'Écriture (1) : « Si nous nous jugions nous-mêmes, nous ne serions pas jugés de Dieu; mais lorsque nous sommes jugés, c'est le Seigneur qui nous châtie, afin que nous ne soyons pas condamnés avec le monde. »

9. Mais de même qu'il y a un rapport intime entre les jugements par lesquels Dieu élève, châtie, prévient l'individu durant sa vie, et le jugement individuel après la mort; de même que les uns préparent formellement l'autre, de même il y a un rapport intime entre le jugement particulier et le jugement universel, dont il est la préparation et comme l'énoncé provisoire. L'autorité du jugement particulier s'étend jusqu'au jugement universel. Le jugement universel fera connaître au second avénement du Christ comment chacun aura été individuellement jugé. Ce rapport entre les deux jugements est for-

(1) *Voy.* Rédemption, et dans cet article ce qui est dit sur *les conseils de Dieu*, *la vocation* et *l'élection*.

(1) I *Cor.*, 11, 31, 32.

mellement enseigné par les textes suivants de l'Écriture : « Pour moi je suis comme une victime qui a déjà reçu l'aspersion pour être sacrifiée, et le temps de ma délivrance s'approche. J'ai bien combattu; j'ai achevé ma course; j'ai gardé la foi. Il ne me reste qu'à attendre la couronne de justice qui m'est réservée, que le Seigneur, comme un juste juge, me rendra en ce grand jour, et non-seulement à moi, mais encore à tous ceux qui aiment son avénement (1). » — « Nous savons que Dieu condamne selon sa vérité ceux qui commettent ces actions. Vous donc qui condamnez ceux qui les commettent et qui les commettez vous-mêmes, pensez-vous pouvoir éviter la condamnation de Dieu ? Est-ce que vous méprisez les richesses de sa bonté, de sa patience et de sa longue tolérance? Ignorez-vous que la bonté de Dieu vous invite à la pénitence? Et cependant, par votre dureté et par l'impénitence de votre cœur, vous vous amassez un trésor de colère pour le jour de la colère et de la manifestation du juste jugement de Dieu, qui rendra à chacun selon ses œuvres, en donnant la vie éternelle à ceux qui, par leur persévérance dans les bonnes œuvres, cherchent la gloire, l'honneur et l'immortalité, et répandant sa fureur et sa colère sur ceux qui ont l'esprit contentieux, qui ne se rendent point à la vérité, mais qui embrassent l'iniquité (2). » — « Lors donc que les gentils, qui n'ont point la loi, font naturellement les choses que la loi commande, n'ayant point la loi, ils se tiennent à eux-mêmes lieu de loi. Ils font voir que ce qui est prescrit par la loi est écrit dans leur cœur, comme leur conscience en rend témoignage par la diversité des réflexions et des pensées qui les accusent

(1) II *Tim.*, 4, 6-8.
(2) *Rom.*, 2, 2-9.

ou qui les défendent, au jour où Dieu jugera tout ce qui est caché dans le cœur des hommes (1). »

Le jugement qui a été prononcé sur la vie individuelle, immédiatement après la mort physique, subsiste dans sa vertu jusqu'au dernier jour, jusqu'au jour du jugement universel, et la conscience de chacun sera d'accord avec le second jugement (2), comme avec tout autre jugement de Dieu (3). Chacun de nous rendra compte à Dieu de soi-même (4), et sa conscience rendra un témoignage conforme au jugement de Dieu. Le rapport qui existe entre le jugement individuel et le jugement universel existe pour tout ce qui, en général, se rattache au jugement divin.

Nous avons vu plus haut que, dans et par le Christianisme, tout, et surtout la doctrine du Christ, est jugement du péché. La doctrine du Christ qui, en tout temps, juge l'individu, le juge encore au jugement universel (5). « Celui qui me méprise et qui ne reçoit point mes paroles a pour juge la parole même que j'ai annoncée; ce sera elle qui le jugera au dernier jour. »

10. La transition du premier âge du monde au second a lieu par le *jugement universel*, qui succédera à la résurrection. Tout converge vers ce second avénement du Christ, παρουσία, dont l'idée est plus vaste que celle du jugement, quoique celui-ci soit le point central du second avénement du Christ. L'idée du second avénement est plus vaste parce qu'elle embrasse celle de la résurrection des morts : celui qui présidera ce jugement réveillera d'abord les morts; la voix qui appelle au jugement et qui juge appelle d'abord les

(1) *Rom.*, 2, 14-16.
(2) *Ibid.*, 2, 15, 16.
(3) *Ps.* 5, 4, 5.
(4) *Rom.*, 14, 12.
(5) *Jean*, 12, 48.

morts des tombeaux pour les juger (1).

Avant ce temps, c'est-à-dire avant le second avénement du Christ, apparaîtra l'Antechrist, ce séducteur qui, en qualité de faux Christ et de pseudo-prophète, trouble l'Église de Dieu, tourmente de toutes manières les Chrétiens et les entraîne dans l'apostasie (2).

Aux terribles événements, aux abominations que produira la persécution de l'Antechrist, se rattacheront immédiatement (3) les phénomènes les plus effroyables de la nature, qui précéderont et accompagneront le jugement dernier. Les figures prophétiques de l'Ancien Testament, celles surtout d'Isaïe et de Joël, sont renforcées par les descriptions du Nouveau Testament, dont la terrible sublimité égale celle des antiques oracles (4).

11. Le *moment de l'avénement du Christ*, le temps des événements qui doivent précéder la fin du monde, tout comme l'époque de la résurrection et du jugement, sont inconnus aux hommes et demeurent un mystère pour eux. « Personne ne sait l'heure ni le jour, « pas même les anges au ciel ; le Père « seul les connaît (5). »

12. Le jugement dernier s'applique à *tous*, et c'est pourquoi il est le jugement absolument universel (6). Cette universalité a un caractère qui est indépendant de la somme de tous les jugements particuliers. L'idée de l'universalité de ce jugement subsiste entière, malgré l'opinion de quelques Pères qui ont prétendu que les méchants et les incrédules n'y comparaîtront pas (1) ; car, en l'examinant de plus près, voici quel est le sens de leur opinion : ils disent que, lors du jugement dernier, on ne recommencera pas l'enquête qui a eu lieu au jugement particulier de chaque homme ; qu'on n'énoncera que le résultat d'après lequel la sentence définitive sera rendue. Il en est de même des justes ; il n'y aura pas d'inquisition nouvelle, la sentence de grâce seule sera prononcée. C'est ainsi que s'exprime S. Cyrille de Jérusalem (2) : *Οἱ* ἀσεβεῖς οὐχ ἀναστήσονται ἐν κρίσει, τοῦτο δηλοῖ, ὅτι οὐκ ἐν κρίσει, ἀλλ' ἐν κατακρίσει· οὐ γὰρ ἐξετάσεως πολλῆς ἐστι χρεία τῷ Θεῷ, ἀλλ' ἅμα τῷ ἀναστῆναι τοὺς ἀσεβεῖς καὶ τὰ τῆς τιμωρίας. S. Bonaventure dit (3) : *Quidam non judicabuntur et damnabuntur, ut quorum mala merita omnino impermixta sunt bonis caruerunt fundamento fidei. Quidam vero non judicabuntur, sed judicabunt et salvabuntur, ut quorum merita bona impermixta sunt malis..... Omnes homines judicabuntur retributionis, sed non judicio disceptationis. Justi non judicabuntur, ut eorum merita de novo discutiantur, an bona vel mala sint, sed ut bonorum præminentia omnibus manifestetur, et ut contra malos appareat justa sententia damnationis.*

13. L'idée du jugement universel se rattache directement à l'idée de l'humanité (4). Si dans le premier jugement l'homme est jugé au point de vue de sa vie individuelle, comme personne exis-

(1) *Jean*, 5, 25-29. Cf. 6, 39. D'après S. Justin, *Apol.*, I, 52, le Juge, à son second avénement, ressuscitera les corps des morts.

(2) *Dan.*, 7, 7-24 ; 8, 23-25 ; 12, 1. *Matth.*, 24, 3-28. II *Thess.*, 2, 3, 4. I *Jean*, 2, 18, 22 ; 4, 3. II *Jean*, 7. *Apocal.*, 11, 7.

(3) *Matth.*, 24, 29.

(4) *Ibid.*, 24, 29. *Marc*, 13, 24, 25. *Luc*, 21, 9-11 ; 21, 25, 26. *Apocal.*, 6, 12-17 ; 16, 14-21.

(5) *Matth.*, 24, 36-39. *Marc*, 13, 32, 33. *Luc*, 17, 26-30. I *Thess.*, 5, 1-5.

(6) Justin, *Apol.*, I, n. 52. Tertull., *de Præscript.*, 13. Orig., *adv. Cels.*, IV, 9 ; *de Princip.*, II, c. 9, n. 8 ; c. 10, n. 1-8. Hippolyte, *contra Græc. et Plat.*, n. 3. Lact., *Inst.*, VII, 1. Ephrem, *de Jud. et compunct.* Hilar., *Tract. in Psalm.* 2.

(1) Clem. Alex., *Strom.*, II. Ammon., *in Joann.*, III, 18. Lact., *Inst.*, VII, 20. Théodor., *in Psalm.*, I, 6.

(2) Cyrill. Hierosol., *Cat.*, XVIII, n. 14.

(3) *Compend. theol. verit.*, VII, 19.

(4) Staudenmaier, *Encyclopéd. dogmat.*, t. I, p. 838.

tant pour elle-même, dans le second jugement l'attention du Juge se porte sur la liaison organique dans laquelle chaque individu s'est trouvé avec le genre entier dont il est une partie intégrante. Alors entrent en ligne de compte tous les rapports, toutes les relations et les liaisons qui, moralement et religieusement, ont existé entre chacun et tous, entre tous et chacun, et l'influence que les uns ont exercée sur les autres en bien et en mal. Chacun aussi sera jugé suivant les dons spirituels que Dieu lui aura départis, selon l'usage qu'il en aura fait pour lui-même et dans l'intérêt général, et d'après la manière dont il aura rempli sa vocation spéciale dans l'humanité (1).

Mais l'universalité s'étend encore au delà du genre humain ; car « Dieu a réservé pour le jugement du grand jour les anges qui n'ont pas conservé leur première dignité, mais qui ont quitté leur propre demeure (2). » Ceci prouve que le jugement dernier sera absolument universel, c'est-à-dire celui qui sera prononcé sur toute la *création intelligible* tombée dans le péché. Et alors aussi entreront en ligne de compte, non-seulement l'action que l'homme aura exercée sur l'homme, mais celle des esprits sur les esprits, celle des esprits sur l'homme, depuis la chute des anges et la séduction du premier homme par Satan jusqu'au dernier acte par lequel les anges déchus auront influencé l'humanité. Là aussi existe un rapport intime, une liaison profonde entre les deux règnes, celui des esprits déchus et celui de l'humanité déçue. Le jugement dernier s'appliquera aux deux règnes, d'après les rapports qui les ont unis, et dans ce sens encore sera absolument universel.

(1) I *Cor.*, 12, 1-31. Cf. *Dogmat.* de Staudenmaier, t. III, p. 873-413. *Encyclop. théol.*, t. I, p. 803-817.

(2) *Jude*, 6. Cf. II *Pierre*, 2, 4.

14. C'est Jésus-Christ qui sera le *Juge* du monde à la fin des temps. Le Père ne juge personne ; il a donné tout pouvoir de juger à son Fils. C'est ainsi que parle l'Écriture (1) par la bouche de S. Matthieu et de S. Paul ; Jésus-Christ est appelé le Juge des nations (2), le Juge du monde (3), le Juge des vivants et des morts (4). Il jugera lors de son second avénement : « Je vous conjure devant Dieu et devant Jésus-Christ, qui jugera les vivants et les morts, dans son avénement glorieux et dans l'établissement de son règne (5). » « Nous comparaîtrons tous devant le tribunal de Jésus-Christ (6). » Et le Symbole catholique redit avec l'Écriture : *Venturus judicare vivos et mortuos* (7). — *Iterum venturus cum gloria judicare vivos et mortuos* (8). — *Sedet ad dexteram Patris, inde venturus judicare vivos et mortuos ; ad cujus adventum omnes homines resurgere habent cum corporibus suis, et reddituri sunt de factis propriis rationem : et qui bona egerunt ibunt in vitam æternam, qui vero mala in ignem æternum* (9). S. Cyrille de Jérusalem dit : « Le Sauveur reviendra, non pour être jugé, mais pour juger les juges. Celui qui garda le silence lorsqu'on le jugea rappellera leurs paroles aux méchants qui l'apostrophèrent si effrontément sur la croix, et leur dira : Voilà ce que vous fîtes, et je me tus. Une première fois il vint, d'après les décrets de Dieu, pour enseigner les hommes dans la douceur ; mais, à son second avénement, il fau-

(1) *Jean*, 5, 22.
(2) *Matth.*, 25, 31, 32.
(3) *Act. des Apôtres*, 17, 31.
(4) *Ibid.*, 10, 42. II *Tim.*, 4, 1.
(5) II *Tim.*, 4, 1.
(6) II *Cor.*, 5, 10. Cf. *Rom.*, 14, 10.
(7) *Symbol. Nicæn.*
(8) *Symbol. Constantin. I.*
(9) *Symbol. Quicunque.* Conf. Irén., *contra Hæres.*, III, 16, n. 6 ; IV, 33, n. 3. Barnab., *Ep.*, n. 7. Justin, *Apol.*, I, n. 8. *Dial. contra Tryphon.*, n. 125. Tertull., *Præscript.*, 13.

dra que, contre leur gré, ils se soumettent à sa puissance. »

On donne plusieurs motifs pour lesquels c'est le Christ, le Fils de Dieu, et non le Père ou l'Esprit-Saint, qui jugera le monde.

a. D'après la doctrine révélée, au Père appartiennent la pensée, la volonté, la résolution ; au Fils, la réalisation de la pensée, de la volonté, des résolutions du Père. D'après ce principe, c'est à lui qu'il appartient de rendre les jugements divins.

b. La charge de juge lui appartient en outre parce qu'il est le Créateur et le Sauveur des hommes (1). Le Créateur et le Sauveur de la nature humaine en est aussi le juge légitime. Le Fils de Dieu a posé dans l'homme l'idée de la Divinité et de la loi morale avec la conscience; il y a ajouté les dons de la grâce, les vertus et les puissances nécessaires à chacun pour agir et remplir sa destinée. Chacun sera jugé suivant qu'il aura été fidèle à cet appel, et devra rendre compte du talent qui lui aura été confié (2). — Il est donc naturel que le Créateur juge de l'usage que la créature a fait de ses dons. Il n'est pas moins naturel que le Rédempteur soit l'arbitre de ceux qu'il a rachetés. Le Christ, mieux que tout autre, sait et peut juger ceux qui ont vécu en communauté avec lui ou non, qui se sont prononcés pour ou contre lui, qui ont été ou non des membres vivants de son corps, ceux qui ont revêtu le Christ ou qui l'ont rejeté, qui se sont transformés et transfigurés en son image ou non. Il connaît les siens, et les siens le connaissent (3).

c. S. Jean dit (4) que, le motif pour lequel le Christ est le juge des hommes, c'est qu'il est le Fils de l'homme; le Père lui a transmis le pouvoir de juger, parce qu'il est le Fils de l'homme. S. Matthieu parle aussi du Fils de l'homme comme du juge de l'humanité (1); et ce n'est pas seulement parce que le Christ, le second Adam, est comme tel l'auteur d'une nouvelle vie spirituelle (2), mais parce qu'il est souverain Pontife, et c'est de ce sacerdoce suprême et spécial dont S. Paul parle explicitement dans l'Épître aux Hébreux (3) : « Celui qui sanctifie et ceux qui sont sanctifiés viennent tous d'un même principe; » c'est pourquoi il ne rougit point de les appeler ses frères et de dire : « J'annoncerai votre nom à mes frères; je chanterai vos louanges au milieu de l'assemblée. » *Et ailleurs* : « Je mettrai ma confiance en lui. » Et en un autre endroit : « Me voici avec les enfants que Dieu m'a donnés. » Comme donc les enfants sont d'une même chair et du même sang, il a pris lui-même cette même nature, afin de détruire par sa mort celui qui était le prince de la mort, c'est-à-dire le diable, et de mettre en liberté ceux que la crainte de la mort tenait dans une continuelle servitude pendant leur vie. Car, en vérité, il ne s'est pas rendu le libérateur des anges, mais il s'est rendu le libérateur de la race d'Abraham. C'est pourquoi il a fallu qu'il fût en tout semblable à ses frères, pour être envers Dieu un pontife compâtissant et fidèle en son ministère, afin d'expier les péchés du peuple. Car c'est des peines et des souffrances mêmes par lesquelles il a été tenté et éprouvé qu'il tire la vertu et la force de secourir ceux qui sont aussi tentés. » Ces pensées de l'Écriture sont expliquées par S. Bernard (4).

15. Le fait de l'apparition du Christ

(1) Oros., *de Libero Arbitr.*, c. 25. Phot., *ad Amphiloch.*, quæst. 192.
(2) *Matth.*, 25, 14-30.
(3) *Jean*, 10, 14.
(4) 5, 27.

(1) *Matth.*, 24, 30, 31 ; 25, 31, 32.
(2) *Rom.*, 5, 12-19. I *Cor.*, 15, 22, 45. *Jean*, 1, 4 ; 6, 68 ; 8, 12. *Col.*, 3, 4.
(3) 2, 11-18.
(4) *In Cant.*, serm. 73, n. 5.

venant à la fin du premier âge juger le monde constitue le second *avénement* promis, παρουσία, παρουσία Χριστοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, τοῦ Κύριου. Le Fils de l'homme viendra dans sa gloire et sa force, entouré des puissances célestes; il sera assis sur le trône de sa gloire; toutes les nations s'assembleront autour de lui (1). L'époque du second avénement est appelée le dernier jour, le jour du Seigneur, ἡμέρα ἐκείνη, ἡ ἡμέρα, ἡμέρα Κυρίου Χριστοῦ, τοῦ Υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου.

16. Le jugement s'exécutera selon l'Évangile (2), c'est-à-dire non-seulement selon les termes de l'Évangile concernant le jugement, mais suivant le plan de la Divinité, qui a fait de la doctrine de la rédemption du monde le centre de toute la révélation divine, de tous les actes de la Providence et de tous les jugements rendus conformément à la loi positive, à la loi de l'esprit, à la morale et à la conscience.

17. Le jugement d'après l'Évangile est en même temps une justification de Dieu, une théodicée; car le jugement final ne sera pas seulement juste, mais il apparaîtra dans sa liaison avec tous les jugements antérieurs, comme l'acte suprême qui clôt tous les jugements de Dieu depuis le commencement du monde. Dieu sera justifié dans tous ses arrêts, qui dans la sentence finale paraîtront tous comme un arrêt unique. Dieu sera également justifié dans toutes les voies par lesquelles il a conduit les individus, les peuples, l'humanité entière, dans tous les temps et tous les lieux. Toutes apparaîtront comme les voies providentielles de l'amour, de la sagesse et de la justice absolus.

18. Les mystères et les énigmes de l'histoire du monde seront dévoilés; car, de même qu'on a nommé avec raison l'histoire le jugement du monde,

(1) *Matth.*, 16, 27; 24, 30, 31; 25, 31, 32.
(2) *Rom.*, 2, 16.

de même, à l'inverse et dans un sens plus large encore, le jugement du monde sera l'histoire dévoilée et manifestée. Ce qui était resté obscur sera révélé; cette manifestation universelle est un des caractères essentiels de ce jour suprême (1); chaque œuvre sera connue et produite à la lumière du Seigneur (2).

19. La décision du juge sera suivie d'une séparation définitive et permanente. « Il séparera les uns d'avec les autres (3). » Les anges viendront et sépareront les méchants du milieu des justes (4). Ce sera la séparation des bienheureux et des réprouvés (5). Tout état intermédiaire cessera; car qui n'aura pas été pour le Christ aura été contre lui (6), et ceux qui n'auront été ni chauds ni froids seront rejetés (7). Le ciel attend les bienheureux, l'enfer les réprouvés. Dans un certain sens, toutefois, il y a un troisième état; car ceux qui se seront, il est vrai, prononcés pour Dieu et le Christ, mais chez lesquels cette décision n'aura pu se développer jusqu'à sa perfection, seront, et cela dès après le jugement particulier, recueillis dans un lieu de purification, c'est-à-dire le Purgatoire (8). Tant que durera l'Église sur la terre et l'humanité avec et par elle, les fidèles devront, en esprit de charité, offrir des prières pour cette partie souffrante du genre humain (9). Quant à l'enfer, son idée réveille et renferme celle des maux les plus profonds de l'esprit et du corps. Les descriptions de ces

(1) I *Cor.*, 3, 13.
(2) Cf. I *Tim.*, 5, 24, 25. *Sagesse*, 1, 9. *Ecclésiast.*, 11, 29. *Ézéch.*, 24, 14. *Matth.*, 10, 26. *Marc*, 4, 22. *Luc*, 8, 17.
(3) *Matth.*, 25, 31, 32.
(4) *Ibid.*, 13, 49.
(5) *Ibid.*, 24, 31, 46; 13, 49, 50.
(6) *Ibid.*, 12, 30.
(7) *Apocal.*, 3, 15, 16.
(8) *Voy.* PURGATOIRE.
(9) II *Mach.*, 12, 43-45. *Conc. Florentin.* dans Hardouin, *Act. Conc.*, t. IX, p. 422.

maux, quelque terribles qu'elles soient, sont insuffisantes pour faire comprendre le tourment qui résulte de l'éternelle séparation d'avec Dieu, principe de toute béatitude, et de l'union désormais éternelle avec le diable et ses anges (1). L'Écriture décrit l'enfer comme un état de ténèbres, de feu inextinguible, de ver qui ne périt pas, de pleurs et de grincements de dents (2), de perte irréparable (3) et de mort éternelle (4). C'est un état sur lequel pèse la colère de Dieu (5). La peine de l'enfer est sans terme (6). Si l'esprit s'est à jamais détourné de Dieu, comment la peine de l'apostasie serait-elle simplement temporaire ?

L'état absolument contraire est celui de la béatitude. De même qu'il n'y a pas de paroles pour exprimer les tourments des damnés, il n'y a pas de mots pour dépeindre la béatitude. « L'œil n'a pas vu, l'oreille n'a pas entendu, le cœur de l'homme n'a pas compris ce que Dieu réserve à ceux qui l'aiment (7). » L'idée négative de la béatitude comprend l'affranchissement de tout ce qui est fini, changeant, variable, temporaire, de toute souffrance terrestre (8). L'idée positive de la béatitude la représente comme la contemplation de Dieu (9), l'enfance divine (10), l'union avec Dieu et le Christ (11), la participation à la vie éternelle et à la gloire qui en est la conséquence (1).

20. Le jugement dernier est l'acte suprême qui clôt les temps, supprime la distinction des sexes qui vivent dans le temps (2) et ferme l'histoire du monde. Le Juge met un terme à tout ce qui est ancien par sa divine sentence. Le monde est complétement changé, l'existence actuelle radicalement transformée (3). Des ruines de l'antique création s'élève un monde nouveau et glorieux. Le terrestre est remplacé par le céleste (4) ; ce qui changeait devient immuable, ce qui était mortel revêt le caractère de l'immortalité (5), et le temps se transforme en éternité.

21. C'est la fin, le *complément*, *τέλος* (6) ; c'est l'*entrée du monde* dans le second âge, l'âge de l'empire du bien. Le mal existe encore, mais il est jugé ; il est désormais impuissant, inefficace (7). Alors le Christ remettra son royaume à Dieu le Père, ayant anéanti toute domination, toute puissance du mal. Le mal ne poura plus entraver le bien. Le bien subsistera éternel, éternellement libre, assuré, glorieux ; Dieu sera tout en tout (8). L'ordre divin sera restauré partout et en tout.

STAUDENMAIER.

(1) *Matth.*, 22, 13 ; 25, 41 ; 8, 12. *Luc*, 16, 20. I *Cor.*, 7, 9, 10. II *Tim.*, 2, 12.
(2) *Matth.*, 5, 29 ; 8, 12 ; 10, 28 ; 13, 42, 50 ; 18, 9 ; 22, 13 ; 25, 30. *Marc*, 9, 42, 47, 48. *Luc*, 12, 5. *Apocal.*, 20, 1-3, 6, 14 ; 21, 8.
(3) *Jean*, 3, 15, 16, 17. II *Thess.*, 1, 9 ; 6, 8.
(4) *Rom.*, 6, 22, 23 ; 8, 6, 13. *Jean*, 5, 24 ; 6, 50 ; 8, 52 ; 11, 26.
(5) *Jean*, 3, 36.
(6) *Matth.*, 3, 12 ; 12, 32 ; 18, 8 ; 26, 24 ; 18, 6. *Marc*, 9, 24-48. *Luc*, 16, 26. II *Thess.*, 1, 9. *Apocal.*, 10, 11 ; 20, 9.
(7) I *Cor.*, 2, 9.
(8) *Ibid.*, 15, 50. *Apocal.*, 7, 16 ; 21, 4.
(9) *Matth.*, 5, 8. Cf. I *Cor.*, 13, 12. I *Jean*, 3, 2.
(10) *Hebr.*, 11, 16. *Apocal.*, 21, 7.
(11) *Jean*, 17, 20 ; 24, 23.

(1) *Jean*, 17, 22, 24.
(2) I *Cor.*, 1, 8 ; 3, 13 ; 5, 5. II *Cor.*, 1, 14.
(3) *Matth.*, 25, 31-46. I *Cor.*, 15, 24 sq. II *Pierre*, 3, 10-13. *Apocal.*, 2, 1.
(4) I *Cor.*, 15, 49.
(5) *Ibid.*, 15, 50.
(6) *Ibid.*, 15, 24.
(7) *Ibid.*, 15, 24.
(8) *Ibid.*, 15, 28.

JUGEMENTS DE DIEU, *judicia Dei*, *judicia divina*, *ordalia* (9). On appelait ainsi autrefois les épreuves subies suivant certaines règles établies, et dans l'issue desquelles on croyait reconnaître une intervention directe de la Divinité. Ils reposaient sur la foi naïve des peuples, admettant, lorsque les

(9) Ordalie, du saxon *ordali*, *purgatio*, *Urtheil*, jugement.

hommes ne peuvent par *eux-mêmes*, dans certaines circonstances, parvenir à la connaissance et à la certitude de la vérité, recourent à Dieu et implorent son assistance, que Dieu intervient et révèle directement, et par des signes certains, sa volonté, en défendant l'innocent et en dévoilant le coupable.

Nous trouvons cette foi, et, par suite, les jugements de Dieu, chez presque tous les peuples de l'antiquité. Les Grecs connaissaient l'épreuve du fer chaud et de la traversée des flammes; en Sicile, celui qui était accusé de vol devait se purifier par le serment; ce serment était inscrit sur une tablette et jeté dans un lac sacré, *lacus Palicorum;* si la tablette surnageait, l'accusé était innocent; si elle s'enfonçait, il était reconnu coupable et noyé dans le lac. Strabon raconte qu'aux bords de la mer des Gaules se trouve le port des deux corbeaux, qu'on y voit deux de ces animaux dont l'aile droite est garnie de plumes blanches. Les parties adverses se rendent à ce port, posent une planche sur une colline et un morceau de gâteau sur la planche. Les corbeaux dévorent l'un de ces morceaux et éparpillent l'autre. La partie dont le gâteau a été dispersé gagne le procès (1). Les ordalies sont encore en usage chez les Indiens d'une manière très-générale. Ils font usage de neuf de ces épreuves, dont la plupart ressemblent parfaitement aux jugements de Dieu des peuples germaniques. Ceux-ci ressortent très-naturellement du caractère national. Ils ont joué un rôle important, durant le moyen âge, dans les fastes judiciaires, et nous avons à ce sujet des renseignements détaillés.

L'ancienne procédure criminelle des Germains avait pour principe que ce n'est pas à l'accusateur à prouver la culpabilité de l'accusé, mais que c'est à celui-ci à démontrer son innocence, à défaut de quoi il était condamné *ipso facto.* Le moyen de prouver son innocence, c'était la parole solennellement jurée qu'on était un homme irréprochable, serment confirmé par des auxiliaires, des champions (*conjuratores, compurgatores*) (1), dont le nombre variait suivant l'importance de l'accusation. Ces coassermentés, pris ordinairement parmi les parents de l'accusé, n'avaient point à rendre un témoignage positif sur la cause dont il s'agissait, ils n'avaient même pas besoin de la connaître; leur mission consistait uniquement à attester par serment la conviction morale que l'accusé, autant qu'ils pouvaient le savoir, avait juré la vérité. Si les coassermentés étaient suspects à l'accusation, ou si l'accusé, étranger, par exemple, ne pouvait trouver le nombre de témoins suffisant, ou bien ne pouvait prêter serment, comme les serfs et les gens mal famés, alors c'était la Divinité elle-même qui déclarait la culpabilité ou l'innocence. On avait recours au jugement de Dieu, au duel pour ceux qui étaient libres, à une autre ordalie pour les serfs et les femmes, qui ne pouvaient se battre, ordalie qui était déterminée par la loi ou désignée par le juge. Quoique cette preuve, appelée plus tard, dans le moyen âge, *purgatio vulgaris*, soit l'origine des ordalies, nous nous tromperions si nous allions croire qu'on ne les employait que comme des moyens de preuves judiciaires. On peut citer toute une série de cas où la décision de questions litigieuses en général était soumise au jugement de Dieu. En 941, sous l'empereur Othon, la question du droit de représentation des petits-fils, longtemps débattue, fut décidée par le

(1) Grimm, *Antiquités de Droit allemand*, p. 938.

(1) *Voy.* SERMENT.

duel en faveur de ces derniers ; de même sous Alphonse, roi de Castille, le duel trancha cette question : « Est-ce la liturgie espagnole ou la liturgie romaine qui est la plus appropriée au culte divin ? » Et l'on sait que les missionnaires chrétiens envoyés aux païens de la Germanie furent souvent obligés de justifier la vérité de leur doctrine par des jugements de Dieu. En général le sentiment religieux du peuple s'adressait aux ordalies comme au moyen suprême de parvenir à la vérité, dans les cas où une preuve stricte et naturelle paraissait impossible.

L'histoire des Germains nous fait connaître les diverses espèces d'ordalies qui suivent :

1. Le sort. C'est une des plus anciennes ordalies. Tacite dit déjà des anciens Germains : *Auspicia* SORTESQUE, *ut qui maxime observant* ; il l'explique ainsi : « Ils coupent une branche d'un arbre fruitier, la partagent en petits rameaux minces, les marquent de certains signes et les éparpillent au hasard sur un vêtement blanc. S'agit-il d'une affaire publique : le prêtre de la communauté, dans les affaires privées le père de famille, invoque les dieux, et, les yeux dirigés vers le ciel, soulève trois fois chacune des branches ; puis,

[redacted]

tué, sans qu'on pût découvrir le meurtrier, celui qui était en droit de se plaindre pouvait désigner comme meurtriers sept témoins de l'émeute. Chacun d'eux devait se laver par un serment ; puis on les conduisait à l'église ; on prenait deux dés dont l'un était marqué d'une croix, et on les posait sur l'autel ou sur des reliques. Un prêtre, en son absence un enfant, prenait un des dés pendant que le peuple priait, et si c'était le dé marqué d'une croix, les accusés étaient considérés comme innocents. Si au contraire il enlevait l'autre dé, les sept accusés devaient découper un dé d'une baguette, le marquer d'un signe reconnaissable pour tous les assistants et le placer sur l'autel. Le prêtre les enlevait les uns après les autres, et celui dont le dé restait le dernier était considéré comme coupable et devait assumer la peine du meurtre commis. Hors ce petit nombre d'indications, l'histoire ne nous transmet plus tard aucun exemple de l'application du sort.

2. L'épreuve du feu (*judicium ignis, igneum, ignitum*) comprenait trois espèces différentes.

L'accusé devait prouver son innocence en traversant, en chemise, cette chemise souvent enduite de cire, une

[redacted]

l'un de l'autre, sans en être le moins du monde atteint (1).

Un autre mode de l'épreuve du feu consistait à faire porter à l'accusé un fer ardent, d'un poids déterminé (de 1 à 3 livres), sur les mains nues, pendant quelques pas (de 9 à 12) sans en être brûlé. Les chevaliers étaient obligés d'introduire leur main dans un gantelet de fer incandescent. On trouve cette coutume de porter des fers brûlants dans les lois des Franks, des Frisons, des Anglo-Saxons, dans les légendes des Scandinaves du Nord; c'était une ordalie des plus répandues.

Enfin l'épreuve de la charrue ardente, *judicium vomerum*, consistait à placer à terre à la suite les uns des autres, ordinairement neuf socs de charrues ardents, par-dessus lesquels l'accusé devait marcher nu-pieds. La loi des Angles, *lex Angliorum* (2), prescrit : *Si mulier maritum veneficio dicatur occidisse vel dolo malo ad occidendum prodidisse, proximus mulieris campio eam innocentem efficiat, aut, si campionem non habuerit, ipsa ad novem vomeres ignitos examinanda mittatur.* Cunégonde, femme de Henri II, se justifia, suivant le biographe de Henri (3), par cette épreuve de l'accusation d'infidélité : *Stupentibus et flentibus universis qui aderant, vomeres candentes nudo vestigio calcavit et sine adustionis molestia transiit.*

3. L'épreuve de l'eau chaude et de l'eau froide, *judicium aquæ ferventis sive calidæ*. La première consistait à faire chauffer dans une chaudière de l'eau jusqu'à ce qu'elle entrât en ébullition, et à y jeter une bague ou une pierre qu'il fallait rechercher avec les bras nus et sans éprouver de dommage. Cette épreuve était très-ancienne, et elle fut en usage chez la plupart des peuples durant tout le moyen âge. Ainsi un capitulaire de Louis le Débonnaire prescrit, lorsqu'un valet a tué un homme dans une église, de s'assurer par l'épreuve de la chaudière s'il a agi avec préméditation ou s'il s'est seulement défendu. Dans l'épreuve de l'eau froide, *judicium aquaticum*, *judicium per aquam frigidam*, l'accusé était déshabillé; on lui attachait les mains et les pieds, on lui passait une corde au milieu du corps, et on le plongeait à plusieurs reprises dans l'eau, c'est-à-dire dans un vrai fleuve ou dans un grand bassin rempli d'eau. S'il surnageait il était considéré comme coupable, s'il enfonçait il était innocent. Du reste ce signe de culpabilité ou d'innocence varia suivant les temps et les contrées, et le même résultat fut souvent pris dans le sens contraire. L'épreuve de l'eau froide était assez ancienne; du moins Louis le Débonnaire l'interdit dans un capitulaire de 829. Au moyen âge elle était en usage dans presque toute l'Europe. On a prétendu que les gens du peuple seuls étaient obligés de se soumettre à ce jugement; mais on trouve des exemples de gens appartenant aux hautes classes subissant cette épreuve, comme Conrad d'Ursperg le raconte d'un certain comte Welphe.

4. L'épreuve de la croix, *judicium crucis*, sur laquelle il y a diverses opinions, consistait en ce que les parties adverses ou leurs représentants devaient tenir les bras étendus en forme de croix et appuyés contre une croix. Celui qui le premier laissait tomber les bras, ou en général se remuait, était vaincu. Nous rencontrons cette ordalie citée pour la première fois dans un capitulaire de Pépin le Bref de 752 (1), et Charlemagne la prescrivit plusieurs fois. Divers cas graves, qui se passèrent sous son règne, montrent combien cette épreuve

(1) J.-H. Bœhmer, *Jur. eccles.*, t. V, p. 595.
(2) Walter, I, 330.
(3) Apud Canisium, t. VI, p. 387.

(1) Walter, II, p. 35.

de la croix avait de crédit. Il s'était élevé un différend entre la bourgeoisie de Vérone d'un côté, l'évêque et le clergé de l'autre, à la suite de la réédification des murailles de la ville. On convint d'abandonner la discussion à la volonté divine; chaque partie choisit un jeune membre du clergé pour subir le jugement de Dieu; les deux représentants se tinrent pendant la messe à la croix, jusqu'au moment où celui qui avait été choisi par la bourgeoisie tomba à terre à demi mort (1). A la même époque l'évêque de Paris et l'abbé de Saint-Denis se disputaient la possession d'une petite abbaye; l'épreuve de la croix décida contre l'évêque, son mandataire ayant le premier changé de place (2). Charlemagne lui-même prescrivit que, dans le cas où, après sa mort, il s'élèverait des difficultés sur les limites de leurs États parmi ses fils, l'épreuve de la croix remplaçât celle du duel (3). Mais déjà Louis le Pieux défendait, en 816, cette ordalie : *Nullus deinceps quamlibet examinationem crucis facere præsumat, ne,* QUÆ CHRISTI PASSIONE GLORIFICATA EST, CUJUSLIBET TEMERITATE CONTEMTUI HABEATUR (4).

5. L'épreuve du pain bénit, *judicium offæ, judicium panis adjurati*, se trouve de bonne heure chez les Anglo-Saxons, les Frisons et dans le royaume frank, comme le prouvent des rituels encore existants (5). Le prêtre offrait à l'accusé, pendant la messe, un morceau de pain bénit; si celui-ci ne pouvait l'avaler facilement, si le pain demeurait arrêté dans son gosier, et s'il était obligé de le rejeter de la bouche, c'était une preuve de culpabilité; que si un coupable avalait le pain bénit sans aucune peine, on était convaincu qu'il en mourrait. Du Fresne raconte (1) qu'un comte Godwin mourut subitement après avoir avalé le pain bénit. Un reste de cette ordalie se trouve dans cette espèce d'adjuration : Que ce morceau me reste dans la gorge !

6. L'épreuve de l'Eucharistie, *purgatio per sacram Eucharistiam*. Celui qui devait prouver son innocence recevait la sainte Communion du prêtre, et disait : *Corpus Domini sit mihi in probationem hodie*. Dans le sentiment religieux de l'époque, on était convaincu que le coupable qui abuserait du très-saint Sacrement mourrait sans retard, et les chroniques ne manquent pas de raconter divers exemples de ces arrêts du ciel, par exemple celui de Lothaire, roi d'Austrasie, qui reçut la Communion à Rome en niant l'accusation d'adultère qui pesait justement sur lui, et qui mourut quelques jours après à Plaisance (2). Mais, en thèse générale, l'épreuve de l'Eucharistie n'était imposée qu'aux ecclésiastiques; le synode de Worms de 868, c. 15, arrête que, si une soustraction a lieu dans un couvent, et si le coupable n'est pas découvert, tous les moines se justifieront du soupçon de vol par l'épreuve de la sainte Eucharistie (3). Bientôt cette ordalie tomba en désuétude, parce qu'on finit par la considérer comme un abus du sacrement.

7. L'épreuve de la civière, *jud.* ou *jus feretri, cruentationis*. Lorsqu'un meurtre avait été commis, et que le coupable ne pouvait être découvert, on plaçait le cadavre nu de la victime sur une civière; les personnes suspectées étaient obligées de s'en approcher et de toucher le mort (ordinairement ses blessures ou le nombril) en prononçant certaines formules prescrites. Si, au

(1) Ughelli, *Italia sacra*, t. V, p. 610.
(2) Mabillon, *de Re diplom.*, l. VI, p. 498.
(3) Walter, II, p. 218.
(4) Ibid., III, p. 366.
(5) Ibid., III, p. 572.

(1) *Glossar.*, s. v. *Cornsnaed.*
(2) Rhegino, *Chronic.*, l. II, ad ann. 869.
(3) Can. 29, caus. II, quæst. 5.

moment où il était touché, le mort saignait, ou se remuait, ou écumait, ou changeait de couleur, celui qui venait d'approcher du cadavre était tenu pour coupable. Si aucun de ces signes ne se révélait, c'était une preuve que le coupable ne se trouvait point parmi les accusés. Dans la basse Saxe on avait coutume de faire toucher seulement la main du mort, qu'on coupait au préalable.

Telles sont, sauf le duel (1), les ordalies les plus importantes. On pourrait encore en citer quelques-unes, mais d'un moindre intérêt, parce qu'elles étaient restreintes à certaines contrées, à certaines localités.

Une question plus grave est celle de l'*origine* des ordalies. Il serait inutile de rechercher le lieu, le temps où elles naquirent, car les jugements de Dieu sont nés directement, sans que les hommes en eussent en quelque sorte la conscience, de la foi qu'ils avaient que Dieu protége miraculeusement l'innocent, qu'il découvre le coupable, que partout où on l'implore il dévoile la vérité, et que la nature elle-même concourt à cette découverte, ce qui est de soi nuisible cessant de l'être, ce qui est indifférent devenant pernicieux. Les ordalies ne furent inventées par personne, ne furent instituées par aucun législateur; elles se développèrent spontanément du sein obscur d'un sentiment religieux plus profond qu'éclairé, et se réalisèrent du consentement de tous, sans que personne en eût eu l'intention formelle. Seulement il est certain, quant à cette origine, qu'elles appartiennent au germanisme païen; on est d'accord, en général, à cet égard. Et quand on n'en pourrait donner de preuve positive, cette opinion n'en serait pas moins conforme au caractère national des Germains, à leur tendance profondément religieuse, à leur prédilection pour les mystères, à leur respect sans borne pour les dieux. Pourquoi les Germains n'auraient-ils pas connu les ordalies, tandis que nous les trouvons répandues chez tous les autres peuples païens, qui étaient bien loin d'avoir les dispositions religieuses de cette race héroïque et pieuse? Quelle était la cause de l'habitude que Tacite attribue aux Germains de prédire l'avenir, sinon leur caractère national, et qu'est-ce que les ordalies, au fond, si ce n'est une sorte de prophétie? Mais nous trouvons la preuve positive de l'origine païenne des ordalies dans la loi Salique, *lex Salica,* le plus ancien recueil des lois germaniques, qui fut rédigé au commencement du cinquième siècle, par conséquent avant l'introduction du Christianisme, et qui, au titre 56, fait expressément mention d'une épreuve par l'eau chaude, si, ce qui est le cas en effet, on peut démontrer que ce passage ne date pas des rois franks postérieurs, et si l'on peut admettre comme vrai que ces anciennes lois ne sont pas autre chose que la rédaction écrite de vieilles coutumes de droit. Il était naturel que, dans le cours du moyen âge, le nombre des ordalies s'augmentât, que leurs formes se multipliassent. C'est un fait établi par l'histoire, et nous ne le contestons pas; seulement nous prétendons que les ordalies étaient, au fond, dans la nature des sentiments germaniques; que les Germains en virent les commencements; que leur développement seul appartient aux temps chrétiens, et que les missionnaires évangéliques, loin de les repousser, les admirent. Il en est résulté qu'on a fait à ces ouvriers évangéliques le grave reproche d'avoir, avec intention, favorisé la superstition. La théorie vaine et superficielle qui explique par des motifs impurs tous les faits de l'histoire n'a pas manqué d'at-

(1) *Voy.* DUEL.

tribuer aux prédicateurs de l'Évangile, et cela sans aucune preuve, l'intention d'avoir voulu tromper, et par là même dominer le peuple en conservant les ordalies. C'est une imputation aussi injuste que contraire à l'histoire. Sans doute nous sommes convaincus que les ordalies, dans leur principe, reposent sur la superstition païenne, qu'elles ne peuvent se concilier avec l'idée véritable et pure que le Christianisme a de Dieu, que l'innocence en fut souvent la victime, que le crime y trouva de l'appui; mais que pouvaient faire les apôtres de la croix? On sait combien les Germains tenaient opiniâtrément à leurs mœurs nationales; on sait pendant combien de siècles les princes temporels combattirent en vain l'usage des ordalies; on sait enfin combien ces jugements de Dieu avaient de crédit et d'autorité, et que les missionnaires chrétiens se virent obligés de mettre leur enseignement sous la sauvegarde de ces usages traditionnels. Luitprand, roi des Lombards, avoue : *Incerti sumus de judicio Dei et multos audivimus per pugnam sine justitia causam suam perdere; sed propter* CONSUETUDINEM *gentis nostræ Longobardorum legem impiam vetare* NON POSSUMUS. Comment dès lors les missionnaires, sans arme ni défense, méritent-ils un reproche quand, entre deux maux, ils choisirent le moindre?

Il y avait encore d'autres causes qui parlaient en faveur des ordalies. Le moyen légal de prouver la vérité d'une assertion était le serment; or, si la confiance, si la véracité avaient disparu, le serment n'eût plus été qu'un jeu; on en aurait fait un funeste abus. Gondebaud, roi de Bourgogne, ne dit-il pas lui-même (1) : *Multos in populo nostro... ita cognoscimus depravari ut de rebus incertis* SACRAMENTA *plerumque offerre non dubitent et de cognitis jugiter perjurare.* Si donc nous considérons la sainteté dont la religion chrétienne entourait le serment, pouvons-nous blâmer les prêtres chrétiens d'avoir conservé les anciennes ordalies comme un moyen de preuve moins dangereux que d'autres, et comme le seul capable d'empêcher un abus sacrilége? Mais, abstraction faite des déplorables conséquences du *parjure*, n'oublions pas que le serment n'était accordé, comme moyen de preuve, qu'à l'homme libre; que celui qui était serf ou esclave ne pouvait ni prêter serment ni se justifier par le duel, et par conséquent se trouvait sans défense légale en face de l'accusation. Les *missionnaires* de la foi chrétienne, *en conservant l'appel* direct fait à la décision de Dieu même, offrirent précisément par là un dernier asile à l'innocence des serfs, et adoucirent du moins pour eux une situation qui ne leur laissait aucun droit. Enfin, si nous examinons la coutume barbare du duel, si nous nous rappelons que même les princes temporels, par exemple Charlemagne (1), cherchaient autant que possible à le supprimer, nous reconnaîtrons que l'Église eut peut-être aussi, parmi ses motifs pour maintenir les ordalies, le désir de remplacer le duel par un moyen moins cruel de découvrir la vérité. Ainsi les prêtres chrétiens firent ce qu'ils purent au milieu des circonstances données, et c'est probablement du même point de vue pratique que partirent tous ceux qui prirent la défense des ordalies, comme Hincmar à Reims, qui justifia l'épreuve de l'eau, et les Pères du concile de Tibur (895), dont le canon 22 prescrivait l'épreuve du feu comme dernière preuve légale pour les laïques. Nous serions toutefois parfaitement dans l'erreur en admettant que l'Église implanta les ordalies païennes sur son sol, sans aucun

(1) *Lex Burgund.*, c. 45.

(1) Walter, II, p. 215.

changement, sans aucune modification; elle fut au contraire toujours jalouse d'écarter autant que possible, sur ce point comme sur tous les autres, tout ce qu'il y avait de païen, et d'imprimer aux jugements de Dieu un caractère chrétien. On remit les ordalies complétement aux mains du clergé, et elles furent placées toutes, sauf le duel, sous la surveillance immédiate de l'Église. Toutes les ordalies s'accomplissaient dans l'église; elles ne pouvaient s'exécuter qu'avec le consentement du clergé, et il arrivait très-souvent qu'il refusait son concours et empêchait ainsi la réalisation de l'épreuve. Celui qui avait à subir un jugement de Dieu était, quelques jours d'avance, confié au prêtre pour être préparé, et cette préparation consistait, outre les autres exercices religieux, surtout dans le jeûne, auquel prenaient part les parents de l'accusé. Le jour arrivé, le peuple ne pouvait entrer dans l'église, où l'on ne recevait qu'un nombre déterminé de témoins des deux côtés. Pendant les préparatifs nécessaires, les accusés étaient à genoux; le prêtre priait Dieu de protéger l'innocence et de démasquer le coupable (1). Après la messe le prêtre adjurait encore une fois l'accusé de ne pas tenter Dieu et de ne pas s'approcher de l'autel dans le cas où il serait coupable. Si l'accusé gardait le silence, le prêtre lui donnait la sainte Communion; les assistants étaient aspergés d'eau bénite et devaient baiser l'Évangile et la croix. Pendant qu'on couvrait l'accusé des vêtements ecclésiastiques destinés à cette fin, le prêtre disait une courte litanie et prononçait l'exorcisme sur la matière destinée à l'ordalie (2). Alors on procédait à l'épreuve, en observant scrupuleusement toutes les règles de prudence prescrites pour éviter toute espèce de fourberie. Les témoins pouvaient s'informer de l'issue de l'épreuve; le prêtre proclamait la décision définitive ou immédiatement ou au bout de trois jours, par exemple dans l'épreuve du feu et de l'eau chaude; car, dans ces deux derniers cas, on enveloppait et scellait les mains, et le troisième jour seulement le sceau était levé en présence des témoins, et l'on déclarait s'il y avait lésion ou non (1). C'est ainsi que l'Église veillait attentivement sur l'emploi des ordalies issues du paganisme; elle les adopta parce qu'elle y fut dans la réalité contrainte, mais elle ajouta toujours l'idée au fait; elle désapprouva toujours d'une manière positive les jugements de Dieu, d'après leur nature et dans leur essence, comme une pratique inconciliable avec la religion chrétienne. Ici nous pourrions en appeler à des hommes pieux et éclairés, comme Agobard, archevêque de Lyon († 841), qui chercha déjà à arracher à Louis le Débonnaire la prohibition des ordalies; aux Pères du synode de Valence (855), qui appelaient le duel *iniquissimam et detestabilem constitutionem quarumdam secularium legum*; mais surtout aux Papes, qui, dès le commencement, se prononcèrent contre les jugements de Dieu et ne contribuèrent pas peu par leur autorité à les faire insensiblement disparaître. Dès 603 Grégoire le Grand interdit l'usage du feu de la manière la plus rigoureuse, parce que nul canon de l'Église n'existait en sa faveur, *et quia fabricante hæc sunt omnino ficta invidia* (2).

Étienne V prohibe, dans sa lettre à Luitbert, évêque de Mayence, en date de 888, ces mêmes ordalies comme des inventions superstitieuses, *superstitiosæ adinventiones* (3). Honorius III

(1) Walter, III, p. 563.
(2) Ibid., III, p. 559 sq.

(1) Walter, l. c., p. 56.
(2) C. 7, c. II, quæst. 5, § 1.
(3) C. 20, c. II, quæst. 5.

exprime, en 1225, sa désapprobation de l'épreuve du feu en ces termes : *Cum hujusmodi judicium sit penitus interdictum,* UTPOTE IN QUO DEUS TENTARI VIDETUR (1), et le sommaire de ce titre allègue comme un nouveau motif contre les *purgationes vulgares, quia per eas multoties* CONDEMNATUR ABSOLVENDUS. Alexandre IV, en 1257, prit de même, à leur demande, les Hambourgeois sous sa protection contre les ordalies du feu (2). Les efforts des Papes furent secondés par les souverains, et Charlemagne, Louis le Débonnaire, l'empereur Lothaire cherchèrent à abolir certaines espèces d'ordalies. Frédéric II nomma *tous* les jugements de Dieu de ridicules superstitions, et en défendit l'usage aux juges de ses États italiens (3).

Tout en constatant que ces défenses eurent peu d'effet à cette époque et que les ordalies n'en continuèrent pas moins, tant elles étaient enracinées dans la croyance populaire, nous sommes obligés de reconnaître que ces défenses des Papes eurent cela d'utile qu'elles rendirent bien des fidèles attentifs à la vanité de ces épreuves, et que les accusés ne purent plus être légalement contraints de s'y soumettre.

Les derniers exemples des ordalies se rencontrent au milieu du quinzième siècle. En 1436 le conseil de Hanovre reconnut encore l'épreuve du feu et de l'eau ; en 1445 un certain Ditze Jeckel d'Assmannshausen en appela au jugement de Dieu, disant que, si on ne voulait pas le croire, il était prêt à porter avec les mains nues et sans être brûlé un fer ardent (4).

(1) C. 3, X, *de Purgatione vulgari*, 5, 35.
(2) Lambécius, *in Rer. Hamburg.*, l. II, p. 41.
(3) Canciani, *Leg. ant. Barbar.*, I, p. 349.
(4) *Wulle man aber Ime des nit glauben, so wulle er das glümende ysen mit blossen henden tragen ungesegend.* Texte du quinzième siècle, Bodmann, *Antiquités du Rhingau*, p. 642.

Peu à peu la foi populaire aux ordalies s'évanouit ; mais ce qui contribua le plus à les faire disparaître, ce fut l'introduction de la TORTURE, qui ne fut d'abord employée que contre les serfs, et qui, plus tard, s'étendit à tout le monde. Elle était aussi, en quelque sorte, une ordalie, puisqu'elle reposait sur l'hypothèse que Dieu fournirait à l'innocent les moyens de supporter sans douleur les plus affreuses tortures.

Si à l'époque que nous venons d'indiquer les jugements de Dieu cessèrent en général, il s'en conserva néanmoins des restes jusque dans les siècles les plus rapprochés de nous ; tels furent les *bains de sorcières* et les *balances de sorcières*, qui reposaient tous deux sur l'opinion que ceux qui étaient coupables de sorcellerie seraient reconnus à la légèreté extraordinaire de leur corps. Le bain consistait à poser dans l'eau l'accusé, les mains et les pieds liés, une corde autour du corps ; s'il surnageait on le considérait comme coupable. Les balances de même accusaient la culpabilité, si l'accusé avait un poids qui ne fût pas en rapport avec les dimensions de son corps. On en vit un exemple à Szegedin, en 1728 (1). L'épreuve de la civière se conserva aussi plus longtemps que les autres ordalies. Dans le dix-septième siècle encore on prescrivit cette épreuve dans certains codes, par exemple dans une ordonnance de Hesse de 1639. Vers le milieu du dix-septième siècle on soumit à la faculté de droit de Tubingue des thèses qui avaient rapport à l'usage de l'épreuve de la civière et dans lesquelles on disait que l'on pouvait reconnaître au cadavre même la manière dont le coupable avait participé au meurtre. En 1669 on envoya à la faculté de droit de Francfort-sur-l'Oder des actes de procédure criminelle de Poméranie, qui exposaient

(1) Cf. J.-J. Bohmer, *Jus eccl.*, t. V, p. 606.

le cas suivant : Un infanticide avait été commis ; on doutait si l'auteur du crime était la mère ou la grand'mère ; on amena les deux accusées auprès du cadavre de l'enfant. Ce fut d'abord la mère qui toucha le corps en disant : « Si je suis coupable de ta mort, que Dieu fasse un signe par toi. » Nul signe ne parut. Puis ce fut le tour de la grand'-mère : à peine eut-elle touché l'enfant que le visage de la victime se couvrit de rougeur et que quelques gouttes de sang sortirent du coin des yeux. A cette vue la grand'mère reconnut son crime avec toutes ses circonstances (1). Au dix-huitième siècle le saignement du cadavre ne comptait plus pour une preuve complète de culpabilité, mais comme un indice suffisant pour pouvoir procéder à la torture, et les écrivains se contentaient de recommander des précautions dans l'usage de la civière. Ce ne fut qu'au milieu du siècle dernier qu'on cessa complétement d'avoir recours à ce moyen judiciaire et que tombèrent définitivement les derniers vestiges des jugements de Dieu.

Cf. Majer, *Hist. des Ordalies*, Iéna, 1795 ; Wilda, dans Ersch et Gruber, art. *Ordalies*. KOBER.

JUGES CHEZ LES HÉBREUX. *Voy.* JUSTICE ET ADMINISTRATION DE LA JUSTICE CHEZ LES HÉBREUX.

JUGES DÉLÉGUÉS. *Voyez* JURIDICTION DÉLÉGUÉE.

JUGES DES PARTIES, *judices in partibus*. *Voyez* MOYENS DE DROIT.

JUGES (LE LIVRE DES), *Judicum liber*. Les Hébreux nommèrent juges, שֹׁפְטִים, Κριταί, les chefs qui furent à la tête soit de toute la nation, soit d'une ou de plusieurs tribus, dans l'intervalle qui s'écoula entre la mort de Josué et le règne de Saül. Les juges parvenaient en général à cette dignité par leur mérite personnel, dans des temps difficiles, quand Israël était opprimé par les peuples voisins ou languissait sous leur joug, en réunissant autour d'eux les plus courageux de leurs compatriotes, qu'ils menaient à l'ennemi pour reconquérir l'indépendance nationale ou se venger d'injures personnelles. Leurs exploits, et par conséquent l'histoire du peuple hébreu de leur temps, furent consignés dans un livre spécial du canon de l'Ancien Testament, qui porte le nom de *Livre des Juges*. L'article HÉBREUX présente un résumé des faits contenus dans ce livre. Considéré simplement au point de vue historiographique, il offre certaines particularités qui, de tout temps, ont plus ou moins frappé les exégètes.

En effet, quoique le titre semble promettre l'histoire de toute la période des juges, il ne dit pas un mot d'Héli et de Samuel, qui cependant n'appartiennent qu'à cette période et en sont certainement les personnages les plus éminents, surtout Samuel. Puis le livre ne présente pas un récit continu et successif ; il donne simplement des renseignements sur tel ou tel moment où les Hébreux furent spécialement opprimés ou complétement subjugués par les nations voisines, et sur la manière dont ils s'affranchirent ; mais il ne dit rien de ce qui se passa durant la période même de la domination étrangère et durant celle de l'affranchissement, malgré l'importance des événements qui durent s'y succéder. Enfin il fait connaître certains faits graves de la période des juges, mais non à la place qui leur appartient chronologiquement, et seulement à la fin, comme appendice du livre.

Ces singularités s'expliquent facilement, d'après le but que l'auteur prétendait atteindre, et sont propres en même temps à faire connaître quel était ce but ; car, toutes les fois que

(1) Sam. Stryck, *in Tr. de Jure sensuum*, diss. VII, *de Tactu*.

l'auteur raconte que le peuple d'Israël est menacé ou opprimé par une nation étrangère, il commence son récit en remarquant que ce malheur est une conséquence et un châtiment de l'apostasie et de l'idolâtrie des Israélites, et, toutes les fois qu'il rapporte la délivrance du joug étranger, il commence en faisant observer que ce fut le résultat de l'amendement du peuple et de sa conversion vers Jéhova.

Ainsi son but est uniquement de démontrer à ses compatriotes, par une série de faits tirés de leur propre histoire, la bénédiction qui résulte de la fidélité au service de Dieu, la malédiction et les catastrophes qu'entraîne l'apostasie, et de mettre devant leurs yeux un tableau vivant des faits de leur histoire qui puissent leur servir d'avertissement et les détourner de l'infidélité envers Dieu et du culte des idoles. Si tel est son but, il devait passer sous silence Héli et Samuel, parce qu'il ne pouvait tirer de leur temps aucun fait qui rentrât dans son point de vue et concourût à son dessein. Par la même raison il n'avait pas à parler de ce qui s'était passé, une fois la domination étrangère établie ou renversée. Enfin, s'il ne voulait pas interrompre maladroitement sa démonstration historique, il devait ne donner qu'en appendice les détails qu'il ajouta en effet comme tels à son récit principal.

On ne peut pas, pour déterminer le *temps* où parut le livre, se servir comme indices des passages où quelques noms de lieux plus anciens sont placés à côté d'autres plus nouveaux (par exemple « Hébron, » dont le nom était autrefois Cariath-Arbé, « Dabir, » qui s'appelait autrefois Cariath-Sépher (1), car on ne sait pas à quelle époque ces noms plus nouveaux commencèrent à être en usage. Il n'y a pour fixer la date du livre qu'un seul passage important : c'est celui qui remarque que Jérusalem n'était pas encore tout à fait conquise, et que les Jébuséens, mêlés aux Benjamites, y demeuraient, « comme ils y sont encore aujourd'hui (1). » Par conséquent il faut que, dans tous les cas, le livre ait été écrit avant la prise de Jérusalem par David; et si, comme on l'a fait, on prétend que le premier chapitre est une addition postérieure, c'est un motif de plus pour accorder que le livre fut écrit à cette époque reculée, puisque l'addition postérieure serait encore antérieure à la conquête de Jérusalem par David. On a voulu conclure, de ce que la principale tendance du livre est de détourner de l'apostasie et de l'idolâtrie, qu'il a dû paraître dans les derniers temps de Salomon, parce que c'était à cette époque surtout qu'on avait des motifs de donner de pareils avertissements. Mais d'abord le texte précité prouve contre cette présomption; ce passage ne pourrait se trouver dans le livre des Juges si celui-ci n'avait été écrit qu'à la fin du règne de Salomon; ensuite un pareil avertissement était tout aussi bien à sa place avant David que dans les dernières années de Salomon. Un écrit de ce genre aurait fait peu d'effet sur Salomon lui-*même*, qu'il aurait cependant eu principalement en vue, et tout aussi peu sur les autres Israélites enclins à l'idolâtrie : on n'en aurait pas tenu compte; on l'aurait ignoré, ou il aurait attiré des persécutions à son auteur. Aucun Israélite raisonnable n'aurait pu se faire illusion à cet égard, dans ce moment-là, tandis que l'on était en droit d'espérer plus de succès en s'adressant aux Israélites du temps de Samuel et de Saül. Il y avait encore à cette époque des idolâtres parmi les Juifs; Saül lui-même, dans les derniers jours de sa vie, eut re-

(1) *Juges*, 1, 10, 11.

(1) *Juges*, 1, 21.

cours à la pythonisse d'Endor. Les faits dont parlait le livre des Juges pour détourner de l'idolâtrie appartenaient à un passé récent et étaient encore en grande partie vivants dans toutes les mémoires. Les Israélites ne pouvaient pas non plus prétendre alors, comme ils l'auraient fait au temps de Salomon, que leur puissance les mettait à l'abri des peuples voisins, et qu'ils n'avaient rien à en craindre.

On prétend toutefois, d'après l'appendice, chap. 17-21, que ceux-ci en tout cas doivent être d'une date postérieure à la ruine du royaume par Salmanassar, puisqu'il y est dit que les descendants de Jonathan prêtèrent leur ministère sacerdotal aux Danites dans le culte qu'ils rendaient à l'idole de Michas, *jusqu'au jour où ils furent emmenés captifs du pays*, עַד־יוֹם גְּלוֹת הָאָרֶץ (1), ce qui ne peut signifier que la captivité des dix tribus en Assyrie. Mais s'il en était ainsi, ce verset serait en contradiction patente avec celui qui suit immédiatement, et d'après lequel les Danites ne conservèrent l'idole de Michas que durant le temps que la maison de Dieu fut à Silo, par conséquent seulement jusqu'aux derniers jours d'Héli.

Il est donc clair que cet exil du pays ne peut s'appliquer qu'à la défaite des Israélites par les Philistins et à la perte de l'arche d'alliance, qui entraîna la mort d'Héli.

Le premier livre des Rois, 4, 21 (2) se sert aussi du mot גָּלָה en parlant de ce triste événement, et le psaume 77, 60 sq. (3), déplore de même cette catastrophe comme ayant éloigné Jéhova de sa sainte demeure, fait tomber l'arche en captivité et périr la fleur de la nation. Le passage en question ne prouverait pas que l'appendice ne fut pas écrit avant le commencement du règne de Saül s'il n'y avait pas d'autres passages contraires; mais ce qui contredit cette hypothèse, c'est l'observation qui se trouve à plusieurs reprises dans le livre des Juges : « En ce temps il n'y avait pas de roi en Israël (1). » Donc, lorsque cet appendice fut rédigé, il y avait déjà au moins un roi, et, par conséquent, l'appendice ne peut être antérieur à Saül; mais, comme il ne contient rien qui aille au delà du règne de Saül, l'hypothèse du Talmud que Samuel fut l'auteur du livre des Juges semble très-près de la vérité, et, si ce n'est Samuel, il faut admettre au moins que c'est un de ses disciples.

Comme le livre des Juges comprend un espace de temps de près de cent cinquante ans, il faut que l'auteur en ait puisé la matière dans des sources antérieures; on demande, par conséquent, quelles furent ces sources. On a émis plusieurs hypothèses dans les temps modernes; on a dit que le livre des Juges proprement dit (chap. 2-16) n'avait pas eu recours à des sources écrites; mais Bertheau a remarqué avec raison que, dans ce cas, l'auteur, s'il avait rédigé lui-même les matériaux parvenus de vive voix jusqu'à lui, aurait eu la plus grande liberté pour ses expressions, pour la forme de son récit et l'ordre des matières; que nous reconnaîtrions partout dans son livre les caractères spéciaux de sa langue, de son style, et qu'on y sentirait le jet d'une source unique, tandis que ni l'un ni l'autre n'a lieu (2). D'un autre côté nous ne pouvons reconnaître que des présomptions incertaines et des hypothèses hasardées dans la démonstration qu'on a

(1) 18, 30 : *Usque ad diem* CAPTIVITATIS *suæ*.

(2) *Translata est gloria de Israel, quia* CAPTA EST *arca Dei*.

(3) *Et retulit tabernaculum Silo... et tradidit in* CAPTIVITATEM *virtutem eorum...*

(1) 17, 6; 18, 1; 19, 1; 21, 25.

(2) *Les Livres des Juges et de Ruth*, p. XXVIII.

voulu faire des sources spéciales de ce livre, comme l'ont tenté Studer (1), Bertheau (2), etc.; et, quelque avantage qu'aient les recherches de Bertheau sur celles de Studer, quant à leur solidité et à leur prudence, il est difficile d'admettre la préexistence de tant d'ouvrages spéciaux d'histoire, voire même de monographies des villes du temps des juges, dont Bertheau prétend que l'auteur du livre des Juges profita. Ce qui est certain, c'est que l'auteur, qui n'a pas pu vivre, nous l'avons vu, longtemps après la période des rois, n'a pas dû manquer de sources verbales et écrites authentiques. Quelle était leur nature, combien il y en avait de ces dernières, ce qu'il y a puisé, ce qu'il a emprunté à la tradition orale, c'est ce qu'il est bien difficile d'établir avec quelque certitude.

On a, dans les temps modernes, à plusieurs reprises, attaqué l'*intégrité* du livre, en attribuant aussi bien l'introduction, ch. 1-2, 5, que l'appendice, ch. 17-21, à des temps postérieurs au livre lui-même. De Wette dit que le chapitre 1 doit avoir été emprunté ailleurs par l'auteur du livre des Juges, à cause de la contradiction qui existe entre le verset 18 et 3, 3, et parce que 1, 27 sq., est au moins inutile en regard de 3, 3, tandis que d'autres prétendent, comme Bertheau et Studer, que ce sont des additions postérieures (3), que c'est une compilation qui est en contradiction avec elle-même (v. 8 avec v. 21, v. 10 avec v. 20). Mais la prétendue contradiction entre 1, 18, et 3, 3, ne repose que sur la fausse hypothèse que les Israélites n'ont pu perdre une conquête une fois faite par eux. Or les choses se comportent simplement de la manière suivante : les villes philistines de Gaza, d'Ascalon et d'Écron, furent conquises pour un court espace de temps par la tribu de Juda, qui les laissa tomber ensuite entre les mains des Philistins, et, par conséquent, elles durent être réputées villes non conquises. Ensuite 1, 27 sq., n'est nullement inutile en regard de 3, 3, parce que ce dernier passage ne parle que d'une manière sommaire, tandis que le premier donne des détails spéciaux et explicites, ce qui était nécessaire pour énumérer tous les territoires non encore conquis. Enfin les prétendues contradictions du premier chapitre ne sont pas visibles. Si au verset 8 il est dit que les fils de Juda conquirent Jérusalem (c'est-à-dire *seulement la ville* basse) et au verset 21 que les fils de Benjamin n'avaient pu chasser les Jébuséens de Jérusalem, il n'y a évidemment pas de contradiction entre ces deux assertions. Il n'y en a pas davantage quant au verset 10 : la conquête d'Hébron y est attribuée à la tribu de Juda, au verset 20 à Caleb; les deux versets disent la même chose, Caleb ayant appartenu à la tribu de Juda. De Wette lui-même tient le chapitre 2, 1-5, pour authentique, et ce qu'on a objecté contre cette authenticité, en disant que 2, 6, se rattache à la fin du livre de *Josué*, ne prouve rien. On avance contre cette authenticité de l'appendice, comme objection capitale, la mention de la captivité assyrienne, 18, 30; mais, comme cette objection repose sur une fausse explication des mots יוֹם גְּלוֹת הָאָרֶץ, elle tombe avec l'explication. De Wette produit encore contre l'authenticité du livre l'absence de géographie, un point de vue antithéocratique (1) et un style irrégulier; mais cette absence de géographie se fait également sentir, d'après le jugement de de Wette, dans le chapitre 8, 9 et 11, sans qu'il en tire de

(1) Cf. Herbst, *Introd.*, II, 1, 129.
(2) Loco citato.
(3) Cf. de Wette, *Introd.*, 6e éd., p. 241.

(1) *Juges*, 17, 6; 18, 1; 19, 1; 21, 25.

conséquences contre l'authenticité de ces chapitres. La mention de la royauté faite au chapitre 17, 6, etc., ne trahit certes pas des vues antithéocratiques, parce que la royauté avait été admise par le législateur lui-même comme appartenant au plan de la théocratie (1). Enfin les défauts du style ont été si faiblement constatés que cette critique n'a pas la moindre importance, surtout si l'on songe que l'auteur devait dépendre nécessairement de ses sources.

D'après les remarques précédentes sur ces sources, on ne peut en aucune façon attaquer la véracité du livre. L'auteur ne se montre nulle part comme un homme qui aurait été capable de tromper sciemment; il vivait dans un temps où la mémoire des contemporains devait avoir conservé le souvenir d'une grande partie des faits qu'il raconte, où il ne pouvait être difficile de recourir à des renseignements certains, et où par conséquent il était d'autant plus difficile de faire accepter une histoire inventée à plaisir. Loin d'atteindre le but moral que l'auteur poursuivait, il aurait été reconnu et repoussé comme un imposteur avéré. Si certains récits de miracles excitent la répulsion de la critique rationaliste, c'est tout simplement une preuve de la partialité exclusive et bornée de son point de vue dogmatique, et nullement une preuve de la fausseté du récit. Sur la chronologie du livre des Juges, conf. l'article Hébreux.

Cf. les commentaires spéciaux anciens : Nic. Serrarius, *Commentarii in libros Judicum et Ruth*, Mogunt., 1609; Jacob Bonfrérius, *Commentarius in Josue, Judices et Ruth*, Paris, 1631, 1695. Commentaires modernes : Studer, *le Livre des Rois expliqué grammaticalement et historiquement*, Berne, Coire, Leipzig, 1835; Rosenmuller, *Scholia in Vet. Test.*, P. XI, vol. II, *Judices et Ruth*; Bertheau, *les Livres des Juges et de Ruth*, Leipzig, 1845. Welte.

(1) *Deutér.*, 17, 14 sq.

Juif errant (le). La légende du Juif errant se répandit vers le douzième siècle ou plus tôt encore parmi les Chrétiens d'Orient. Le premier auteur de l'Occident qui en parle est le moine *Matthieu de Paris*, qui dit, dans son *Historia Anglicana*, à l'année 1229 : « On vit arriver alors en Angleterre un archevêque d'Arménie qui donna des renseignements sur l'Église de ces contrées. On lui demanda s'il avait entendu parler de *Joseph*, dont on répandait toutes sortes de bruits, qui avait vécu, disait-on, au temps du crucifiement de Jésus-Christ, et qui avait parlé à Notre-Seigneur. Il répondit que sans aucun doute il le connaissait, et que la chose était bien comme on le disait. Le drogman du prélat, qui était un fin natif d'Antioche, ajouta en français des explications plus détaillées à la réponse un peu juste de son maître, disant que, peu avant le départ de l'archevêque pour l'Occident, ce Joseph avait été invité à sa table et avait raconté son histoire. Au moment où Jésus fut arrêté et accusé devant le tribunal de Pilate, il était, lui Joseph, concierge et se nommait Cartaphilus. Il se tenait à la porte du prétoire lorsqu'on emmenait le Sauveur, qui venait d'être condamné. En le voyant passer il lui avait donné un coup de poing dans le dos en lui disant : « Marche, Jésus, marche; que tardes-tu? » Jésus le regarda sérieusement et lui dit : « Je marche, mais tu resteras jusqu'à ce que je revienne. » Là-dessus Cartaphilus s'était fait baptiser par Ananie, avait pris le nom de Joseph, et depuis lors il errait à travers le monde. Tous les cent ans il tombait gravement malade, rajeunissait pendant sa maladie, et reprenait trente ans, âge auquel il avait outragé le Seigneur. »

Tel est le récit de Matthieu de Paris.

Les documents des siècles suivants ne disent rien du Juif errant, qui ne reparaît qu'au seizième siècle, mais avec d'importantes modifications. D'après la relation de Dudulæus (1), il apparut en 1547 à Hambourg, sous la figure d'un homme d'une haute taille et d'une mine décharnée, les cheveux épars, portant le costume d'un mendiant, racontant qu'il avait été cordonnier à Jérusalem, qu'il avait refusé au Seigneur, portant sa croix au Golgotha et passant devant sa maison, la faculté de s'y reposer un instant, qu'il l'avait même frappé, et que le Christ lui avait dit : « Je veux m'arrêter ici ; mais toi, tu marcheras jusqu'à ce que je revienne. » Au moment même il était parti, et depuis ce temps-là il errait sans trêve ni relâche. Paul d'Eizen, plus tard évêque de Schleswig, le vit dans une église de Hambourg et lui parla ; Paul revenait alors en vacances de Wittenberg, où il faisait ses études. Dans sa conversation avec Paul d'Eizen le Juif errant se nomma Ahasvérus et dit avoir cinquante ans (2). D'après Boulenger, dans son *Historia sui temporis*, Ahasvérus était un corroyeur. Il parut en 1564 à Hambourg et ailleurs, et se nommait aussi Grégoire et Buttadæus. Boulenger remarque naïvement qu'il était à cette époque à Paris, qu'il ne l'y avait pas vu et n'en avait pas entendu parler. Suivant Dudulæus et d'autres, il était également à cette époque à Naumbourg, ne pouvant ni s'asseoir ni s'arrêter, étant constamment obligé d'aller et de venir, ne mangeant pas, mais se faisant richement rétribuer par les négociants de Naumbourg qui écoutaient son histoire. Un jurisconsulte de Lubeck, Antoine Colérus, écrit dans *Bangerti Comment. de vita Ant. Coleri, jurisc. Lubecensis :* « Le 15 janvier 1602, le Juif errant vint à Lubeck, prétendant avoir assisté au crucifiement de Notre-Seigneur. Il devait être encore en vie en 1613, car, en 1616, on vendait publiquement son histoire et son portrait à Tournay. Au commencement du dix-huitième siècle il honora les Anglais d'une *visite*, se donnait pour un suppôt de la justice de Jérusalem, et racontait son histoire comme il l'avait dite à la table de l'archevêque d'Arménie. Il connaissait très-exactement tous les Apôtres, savait tout ce qui s'était passé depuis 1700 ans, embarrassait les professeurs les plus savants qui lui dressaient des embûches dans de subtiles discussions, parlait arabe, et avait vécu avec le père de Mahomet, avec Néron, Tamerlan, etc. (1). Il apparaissait souvent aux paysans dans le Valais, près de la Furca, sur le Matterhorn. Enfin, au commencement du dix-huitième siècle, on l'avait vu encore çà et là en France et en Hongrie. »

Dans le livre populaire du Juif errant intitulé : *Relation merveilleuse d'un Juif né à Jérusalem et nommé Ahasvérus, qui prétend avoir assisté au crucifiement du Christ*, *imprimée pour la première fois à Leyden*, *Leipzig*, 1602, son histoire a reçu encore divers enjolivements ; il y est dit qu'il conduisit les trois mages à Bethléhem, qu'il vécut ensuite avec Jean-Baptiste et avec Judas, et qu'il travailla à la croix du Sauveur. Matthieu de Paris admet sans hésiter le récit du Juif errant qui venait d'Orient. Dudulæus, Hadeck et d'autres, au dix-septième siècle, ne doutent pas davantage, tandis que Boulenger (2) apostrophe le voyageur Ahasvérus d'un

(1) *D'un Juif qui erre depuis le temps de Notre-Seigneur Jésus-Christ par une destinée singulière*, etc., 1634.

(2) *Voir* le récit de l'étudiant de Wittenberg dans Hadeck, *Relation d'un pèlerin, nommé Ahasvérus, Juif qui vivait du temps du crucifiement du Christ, et qui, dit-on, erre encore*, 1681.

(1) Cf. Calmet, *Dict. Bibl.*, *s. v.*

(2) L. c.

credat Judæus Appella! Bartholin, *de Latere Christi aperto*, est assez disposé à voir dans le Juif errant un revenant de l'enfer ou une apparition d'en haut. Les écrits concernant le Juif errant s'accrurent au dix-septième et au dix-huitième siècle de manière à former une littérature assez considérable. Ce furent surtout les théologiens protestants allemands qui accordèrent leur attention à Ahasvérus.

A la suite de toutes les opinions qui se formèrent à ce sujet, et pour résoudre finalement le problème, un professeur de Kœnigsberg, le docteur Schultz, réunit tous les témoignages, toutes les solutions qu'il put trouver; il en fit une dissertation qu'il soutint publiquement: *Dissertatio historica de Judæo non mortali, quam, etc., publ. argum. fecit Schultz*, Regiom., 1689. Ici, pour la première fois, on refuse nettement au pauvre Juif errant l'existence; l'auteur la relègue parmi les fables, en faisant ressortir avec sagacité toutes les contradictions des divers récits existant sur ce sujet. En 1760 parut : *Diss. in qua lepidam fabulam de Judæo immortali examinat Car. Antonius*, Helmst.

Nous avons dit plus haut que la légende du Juif errant est d'origine orientale. D'après Matthieu de Paris, qui, le premier, en fait mention, on demande au prélat arménien s'il n'a pas entendu parler du Juif errant qui vit en Orient. La réponse exacte et détaillée donnée par le drogman prouve que dès lors la légende avait été déjà assez complétement arrangée par les Chrétiens d'Orient. Mais on peut faire remonter la légende encore plus haut que le douzième siècle, puisque les Arabes ont un mythe tout à fait analogue, dont les détails se rattachent à des temps antérieurs. En l'an 16 de l'hégire (1), disent-ils, Fadhil, prince arabe, pénétra dans une profonde vallée et y fit sa prière. Il entendit toutes ses paroles nettement répétées par un personnage invisible, et s'écria : « Qui que tu sois qui répètes ma prière, si tu es un ange, que la grâce de Dieu soit avec toi ! Si tu appartiens aux mauvais esprits, je ne veux rien avoir de commun avec toi. Si tu es un homme comme moi, montre-toi. » Au même instant Fadhil vit un vieillard chauve, un bâton à la main, semblable à un derviche, qui lui dit : « Je suis Zérib, fils du Prophète Élie. Jésus-Christ m'a laissé en vie dans ce monde, et j'y demeurerai jusqu'à ce qu'il revienne une seconde fois. J'attends le Seigneur, qui est la source de tout bien, et j'habite, d'après ses ordres, derrière cette montagne. » Fadhil demanda quand Jésus reparaîtrait, et le vieillard répondit : « A la fin du monde, c'est-à-dire quand les hommes et les femmes vivront pêle-mêle les uns avec les autres sans distinction de sexe; quand la surabondance des vivres n'empêchera pas la cherté; quand le sang des innocents sera répandu; quand les pauvres mendieront et ne recevront plus d'aumônes; quand toute miséricorde aura disparu; quand on mettra l'Écriture sainte en musique; quand les temples du Dieu véritable et unique seront remplis d'idoles. » — A ces mots Zérib disparut. — L'imagination rêveuse de l'Orient s'inquiète peu de la manière dont on peut concilier le temps du Prophète Élie avec l'époque du Christ ou faire remonter l'ère du Christ au temps d'Élie; son Juif errant ne peut être ni un cordonnier, ni un concierge de Jérusalem; il faut que ce soit Zérib, le fils du Prophète Élie. Il est évident que les Chrétiens d'Orient durent de bonne heure trouver dans les inquiètes et incessantes pérégrinations des Juifs, privés de toute nationalité, et dans leur orgueilleuse opiniâtreté à repousser toute tentative de conversion au Chris-

(1) D'après Herbelot, *Bibl. Orient.*

Les documents des siècles suivants ne disent rien du Juif errant, qui ne reparaît qu'au seizième siècle, mais avec d'importantes modifications. D'après la relation de Dudulæus (1), il apparut en 1547 à Hambourg, sous la figure d'u- homme d'une haute taille et d'une ... décharnée, les cheveux épars, r... tant costume d'un mendiant, rac... Ahasavait été cordonnier à Jér... témoins avait refusé au Seign... Église. La récroix au Golgotha e... avec le Christ, maison, la facult... comme celle du peutant, qu'il l'a... prophéties, aura lieu le Christ lu... rnier. On voit dans la rêter ici ... le travail du mahoméqu'à c... crime des Juifs, meurtriers mêr... dont la conséquence est qu'ils là ... condamnés à vivre jusqu'à la fin ... monde, disparaît.—La légende a dû venir d'Orient en Occident, et y don- occasion à maints fourbes de jouer rôle d'Ahasvérus et d'exploiter la crédulité des peuples. L'apparition de ces Ahasvérus au nord de l'Allemagne, au seizième siècle, en France, en Angleterre, en Hongrie, est historiquement constatée, et si, en 1704, Suden, dans son *Critique savant*, s'étend encore dans le plus grand détail sur la possibilité ou l'impossibilité de l'existence du Juif errant, on peut en conclure combien il était facile à un enfant rusé d'Israël de duper çà et là le bon peuple, enchanté d'ailleurs de la poétique fiction de l'immortel pèlerin.

La légende a été fréquemment exploitée par les poëtes; nous rappellerons seulement les poëmes de A.-W. Schlegel et de Schubert, dont la conclusion, le don de la mort fait à Ahasvérus, n'est pas fondée sur la légende. Göthe (1) eut un jour la pensée « de faire un poëme épique de l'histoire du Juif errant, dont les récits populaires avaient fait une forte impression sur lui, et d'ex-

(1) T. XXVI, p. 309.

jurisconsulte de l... points de l'histoire rus, écrit d... et de l'Église en suivant *vita Av... aucteur.* »

« L..., Görres, *les Livres populaires* ...*emands*, p. 200; Dobeneck, *la Foi populaire du moyen âge allemand*, t. II, p. 121; Suden, *le Critique savant*, Leipzig, 1701, t. I, p. 67.

HEMPEL.

JUIFS (HISTOIRE DES) *depuis la ruine de Jérusalem*. Les Juifs en rejetant le Sauveur prononcèrent eux-mêmes l'arrêt de leur condamnation, arrêt qui s'accomplit au moyen des armes de Titus par la ruine de Jérusalem (1). Dès lors ils cessèrent d'exister en corps de nation, et se dispersèrent peu à peu dans tous les pays et parmi tous les peuples de la terre. Dans beaucoup de contrées, notamment à Babylone, en Perse, en Égypte, ils trouvèrent des coreligionnaires qui s'y étaient établis anciennement, lors de la ruine de Samarie par Salmanasar et de Jérusalem par Nabuchodonosor. Au temps du Christ beaucoup de Juifs s'étaient établis à Rome et y avaient acquis de la considération et de l'influence. Les Juifs nouvellement dispersés purent se rattacher à ces anciennes colonies, et c'est ainsi qu'en peu de temps ils formèrent des communautés importantes. Les Juifs étaient de très-bonne heure, peut-être à dater de la première ruine de Jérusalem, parvenus en grand nombre dans les Indes et en Chine, et une communauté juive se conserva jusqu'à nos jours à *Caifong-Fou* (2).

Mais il n'y avait nulle part de centre d'unité et l'indépendance nationale était perdue à jamais. Ils en conservèrent l'apparence encore pendant quelque temps, ceux qui étaient restés en Palestine ayant élu un prétendu patriarche, *Nasi*, נשיא, qu'ils mirent à leur

(1) *Voy.* HÉBREUX.

(2) Conf. Silv. de Sacy, *Notices et extraits des manuscrits de la Bibl. du roi*, t. IV.

tête, et ceux qui se trouvaient à Babylone s'étant soumis à un Prince de l'exil, *Resch-glutha*, ריש גלותא. Mais en perdant leur indépendance nationale ils n'avaient renoncé ni à l'espoir de la voir renaître, ni aux efforts nécessaires pour la reconquérir. Ils firent, tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, toute espèce de tentatives pour se soustraire à la domination étrangère, établir enfin le royaume terrestre du Messie, et il ne manqua pas de fanatiques et d'imposteurs qui se donnèrent pour ce Messie et qui excitèrent des révoltes et des insurrections au détriment de leurs malheureux compatriotes.

Immédiatement après la ruine de Jérusalem, une troupe de zélateurs fit la vaine tentative de se maintenir contre les Romains dans la forteresse de Massada et d'y défendre son indépendance. Elle succomba misérablement. Le temple détruit, les Juifs, soumis à l'empire de Titus, furent obligés de donner à l'État le didrachme qu'ils payaient au temple, et Domitien les accabla de lourds impôts. Mais à peine se furent-ils un peu refaits, sous la domination plus douce de Nerva, qu'un vaste soulèvement organisé contre Trajan, et ayant pour but de reconquérir la Terre-Sainte, embrassa l'Égypte, la Cyrénaïque et la Libye. Les Romains eurent beaucoup de peine à devenir maîtres de ce soulèvement, qui coûta la vie à des milliers de Juifs (1).

A peu près à la même époque ils s'insurgèrent contre les Romains en Mésopotamie, furent complétement défaits par Lucius Quiétus, que Trajan avait envoyé contre eux, et là aussi ils périrent en grand nombre (2).

Bientôt après, sous Adrien, un certain Bar Kochba (fils de l'étoile) se donna pour le Messie et se fit beaucoup de partisans; Rabbi Akiba (1) lui-même travailla à le faire reconnaître, et prétendit que son nom seul le désignait comme le Messie promis, et au bout de très-peu de temps Bar Kochba se trouva à la tête de forces considérables. T. Annius Rufus, alors préfet de la Palestine, ne fut pas en état d'arrêter le mouvement, et Adrien envoya contre les Juifs le meilleur de ses généraux, Jules Sévère, qui conquit d'abord Jérusalem, puis Bethar, où le reste des insurgés avait cherché à se maintenir. Bar Kochba lui-même fut assommé, et ne fut plus pour les Juifs que Bar Chosba, le fils de l'insolence. Jérusalem fut rebâtie, mais sous le nom d'Ælia Capitolina, en l'honneur d'Adrien. Il fut interdit aux Juifs non-seulement de séjourner dans la ville, mais même de s'arrêter dans les environs (2). L'esprit inquiet et séditieux nourri par de folles espérances de voir paraître le Messie toujours attendu leur valut partout une situation précaire, l'oppression et la persécution des autorités païennes, et plus tard celle des Chrétiens, contre lesquels, en toute circonstance, les Juifs se tournaient avec une aveugle fureur. Les sévères décrets d'Adrien, qui leur interdit jusqu'à la circoncision, la célébration du sabbat et la lecture de la loi, furent retirés, il est vrai, par Antonin; mais, dès que les Juifs purent librement respirer, ils se remirent à persécuter leurs coreligionnaires devenus chrétiens, et prirent part à toutes les révoltes qui purent éclater contre les empereurs romains, comme par exemple celle d'Avidius Cassius (3).

(1) Dio Cass., LVIII, 32. Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, 2.
(2) Jost, *Hist. des Israélites depuis le temps des Machabées*, t. III, p. 285.

(1) *Voy.* AKIBA.
(2) Jost, *Hist. des Israélites*, III, p. 251.
(3) Basnage, *Hist. des Juifs depuis Jésus-Christ jusqu'à présent*, l. VI, c. 11, § 18. Jost, l. c., IV, 55.

Marc-Aurèle se vit donc contraint d'en revenir à des mesures plus rigoureuses ; mais il n'est pas démontré qu'il renouvela les lois d'Adrien (1).

Ils n'eurent à souffrir sous Septime Sévère que lorsqu'ils prirent part à la guerre des Parthes et au soulèvement de Pescénius Niger (2). Sous Héliogabale, qui pensait à les faire tous apostasier et à leur imposer le culte de son dieu, ils eussent subi une dure persécution si la prompte mort de ce prince ne l'avait prévenue (3). C'est une question de savoir si Sapor, roi de Perse, essaya de leur faire abandonner leur religion et exerça, comme on le dit, de cruelles persécutions contre les principaux personnages juifs (4).

Les empereurs suivants les laissèrent en repos, et les persécutions dont les Chrétiens furent l'objet ne s'étendirent pas sur les Juifs, qui, au contraire, se mirent souvent du côté des persécuteurs, par exemple lors du martyre de S. Polycarpe à Smyrne (5), et excitèrent la haine des païens contre les disciples du Sauveur, comme à Carthage du temps de Tertullien (6).

Le judaïsme remonta même sur le trône de Palmyre dans la personne de Zénobie, femme d'Odénat, ce qui toutefois ne valut pas de grands avantages à la synagogue, tout comme la chute de Zénobie leur causa peu de préjudice. Durant ce long temps de calme la synagogue chercha en quelque sorte à se consolider au dedans, notamment en Palestine. A la suite de la guerre des Juifs, le sanhédrin, qui n'avait plus guère de consistance, avait été dissous, et plusieurs de ses membres s'étaient retirés à Jamnia, dont la synagogue tâcha de conquérir et obtint en effet l'autorité d'un sanhédrin, mais non plus, il est vrai, d'un sanhédrin proprement dit, dans le sens ancien.

Sous Marc-Aurèle ce sanhédrin se reconstitua à Tibériade, d'où il étendit son autorité sur les Juifs de Babylone qui avaient maintes fois cherché à s'affranchir de la synagogue de Palestine (1). L'ère des études renaquit à son tour, et vers le milieu du troisième siècle, Rabbi Juda Hakkadosch (2) posa la base du Talmud par son recueil de la Mischna. Les circonstances devinrent plus défavorables aux Juifs lorsque le paganisme fut vaincu dans l'empire romain et que le Christianisme devint la religion de l'État. Constantin publia des lois restrictives contre les Juifs et défendit, sous peine de mort, d'outrager et de persécuter ceux qui embrasseraient la foi chrétienne, en même temps qu'il défendit qu'on passât au judaïsme; il interdit aussi aux Juifs d'avoir des esclaves chrétiens et de les faire circoncire (3). D'après une donnée, *contestée*, il est vrai, de S. Chrysostome, les Juifs se seraient même soulevés contre Constantin et auraient essayé de s'emparer de Jérusalem ; mais les séditieux n'auraient gagné autre chose à leur tentative que de se faire *couper les oreilles*, d'être marqués comme des *esclaves*, d'être vendus à l'étranger, d'être contraints au Baptême et à manger de la viande de porc (4). Quoi qu'il en soit de ces faits, on ne peut s'étonner des mesures sévères qui furent prises contre eux quand on considère la manière dont ils se conduisaient envers les Chrétiens. Un membre de la synagogue, nommé Joseph, qui s'était converti au Christianisme, fut horriblement maltraité par ses anciens coreli-

(1) Basnage, l. c. Jost, l. c., p. 56.
(2) Basnage, VI, 12, 3, 4.
(3) Ibid., VI, 12, 20.
(4) Ibid., VI, 13, 15.
(5) Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, 15.
(6) Tertull., *ad Nat.*, I, 14.

(1) Jost, l. c., IV, p. 58, 60.
(2) *Voy.* JUDA HAKKADOSCH.
(3) Jost, IV, 180. Eusèbe, *Vit. Const.*, IV, 27.
(4) Basnage, VI, 14, 3.

gionnaires. Ils le jetèrent dans le Cydnus, dont toutefois il fut tiré, tandis qu'ils l'avaient cru mort (1). En Perse ils se conjurèrent avec les mages et excitèrent par des dénonciations mensongères dirigées contres les évêques une persécution sanglante (2).

Les successeurs de Constantin furent en partie encore plus durs envers les Juifs et renouvelèrent entre autres la défense qui leur avait été faite d'entrer dans Jérusalem (3). Sous Constance, leurs principales villes, Tibériade, Dio-Césarée et Diospolis, furent ruinées pour s'être soulevées contre l'empereur (4). Julien seul les favorisa en haine des Chrétiens, dont ils se montraient toujours les ennemis acharnés. Il les affranchit des charges et des impôts dont on les avait accablés jusqu'alors, leur accorda la liberté de leur culte, le rétablissement de leur temple à Jérusalem, et y contribua par des subsides considérables et en leur fournissant des matériaux.

Les Juifs profitèrent d'abord de ces faveurs impériales pour manifester leur haine contre les Chrétiens en renversant dans diverses villes de Palestine et de Syrie, à Ascalon, à Gaza, à Béryte, à Damas, les temples chrétiens, exemple que suivirent les Juifs d'Égypte (5); mais ils ne parvinrent pas à rebâtir le temple de Jérusalem. Toutes les fois qu'ils se mirent à la besogne leurs travaux furent renversés par des tremblements de terre, par des feux souterrains qui consumaient les matériaux et les ouvriers (6).

Sous les successeurs de Julien reparurent les lois prohibitives, sans toutefois que les Juifs fussent, à proprement dire, opprimés ou persécutés, car rien ne les empêchait de pratiquer leur religion, de régler les affaires de leurs synagogues sans que personne s'en mêlât. On leur donna même des garanties légales contre les attaques et les persécutions éventuelles, et les plaintes dirigées contre les autorités, que les Chrétiens prétendaient favoriser les Juifs, pourraient bien n'avoir pas été toujours mal fondées. On comprend facilement les émeutes populaires qui de temps à autre s'élevaient contre leurs synagogues, et elles s'expliquent par leur propre attitude vis-à-vis des Chrétiens. Par exemple, à Alexandrie, il y eut un moment où ils attirèrent pendant la nuit les Chrétiens hors de leurs maisons par de faux bruits d'incendie, tombèrent sur eux et en tuèrent un grand nombre. A Inmestar, entre Chalcis et Antioche, ils attachèrent, un jour de fête, un jeune garçon à une croix, se moquèrent de lui, le tourmentèrent et le flagellèrent finalement jusqu'à la mort (1). Sous Théodose et ses successeurs leur situation toutefois ne fut pas mauvaise. Il est vrai que, l'empereur Honorius ayant défendu aux Juifs d'Occident d'envoyer leur contribution annuelle au patriarche de Tibériade, et Théodose II lui ayant retiré sa préfecture d'honneur, parce qu'il avait violé les lois impériales, ce patriarcat tomba peu après le commencement du cinquième siècle (2); mais cela eut d'autant moins d'influence sur la situation des Juifs que le patriarcat était devenu une dignité nominale, et ne fut pas même rétabli lorsque Honorius autorisa de nouveau la contribution annuelle. Or, pendant que le patriarcat de Palestine penchait vers sa ruine, l'autorité du Prince

(1) Epiph., *Hær.*, 30.
(2) Sozomène, *Hist. eccl.*, II, 9.
(3) Depping, *les Juifs dans le moyen âge*, etc., Paris, 1834, p. 14.
(4) Jost, IV, 199.
(5) Basnage, VI, 14, 17.
(6) Socrate, *Hist. eccl.*, III, 20. Sozom., *Hist. eccl.*, V, 22. Théodoret, *Hist. eccl.*, III, 20.

(1) Socrate, *H. E.*, VII, 16.
(2) Jost, l. c., VI, 236.

de l'exil croissait sur les bords de l'Euphrate, notamment par la rédaction du Talmud de Babylone, qui, malgré les nombreuses attaques des Juifs de l'empire perse, fut achevé, devint peu à peu et demeura jusqu'à nos jours le code du judaïsme (1).

Après la chute de l'empire d'Occident le sort des Juifs différa dans les divers pays. Dans l'empire de Byzance leur situation ne fut point heureuse. Le Code de Justinien porte les traces d'une extrême dureté à leur égard, et se caractérise par ce principe que les Juifs doivent contribuer aux charges de l'État, mais n'en retirer aucun avantage : *honore tamen fruantur nullo, sed sint in turpitudine in qua animam esse volunt.* Le témoignage des Juifs contre les Chrétiens est déclaré sans valeur en justice; les parents juifs ne peuvent déshériter leurs enfants devenus Chrétiens, et, dans certains cas, il est même prescrit comment il faut entendre et exécuter la loi de Moïse (2).

En Italie, en revanche, les Juifs furent d'abord traités avec bienveillance par les Ostrogoths; ils pouvaient vivre suivant leur loi, et n'étaient exclus que des hautes fonctions de l'État et du service militaire. Théodoric promulgua quelques lois en leur faveur (3).

Leur situation fut à peu près la même dans les Gaules et en Espagne pendant un certain temps, sous la domination des Goths; du moins ils étaient satisfaits, jouissaient d'une certaine considération, prenaient, en cas de nécessité, fait et cause pour le maintien de la domination des Goths, comme ils le firent, par exemple, au siége d'Arles par Clovis. Mais lorsque les Ostrogoths succombèrent en Italie

(1) Jost, IV, 324.
(2) Depping, l. c., p. 20.
(3) Ibid., p. 17.

devant la puissance byzantine, sous Justinien, et que les Visigoths, sous Reccared, renoncèrent à l'arianisme et s'unirent à l'Église (1), la situation des Juifs empira. On mit à exécution contre eux en Italie la législation rigoureuse de Justinien, et les lois des Visigoths furent encore plus dures à leur égard. Ainsi non-seulement on n'admettait pas en justice le témoignage d'un Juif contre un Chrétien et on déclarait invalide le mariage entre les Juifs et les Chrétiens, mais les mariages solennels des Juifs entre eux, les fêtes du sabbat et de la Pâque, la circoncision suivant le rite mosaïque, etc., leur étaient interdits (2). Les conciles des Gaules et de l'Espagne ne leur furent pas plus favorables que la législation de Byzance (3).

Ainsi, à dater de cette époque, l'état des Juifs fut précaire et plein de périls, quoique, de temps à autre, des voix autorisées s'élevassent en leur faveur au nom du droit et de l'équité. Maints évêques les mettaient dans l'alternative de devenir Chrétiens ou de quitter leur diocèse; tels l'évêque Ferréol, d'Uzès, Avit, de Clermont, les évêques d'Arles et de Marseille, que le Pape lui-même se vit dans le cas de rappeler à la modération. Ce que les évêques faisaient en petit les souverains le faisaient en grand. Dagobert ne leur laissa que le choix de recevoir le Baptême ou de s'éloigner de son royaume. Sous les Carolingiens, toutefois, leur situation s'adoucit. Charlemagne ne les inquiéta pas, leur permit, au contraire, de remplir des fonctions publiques, et l'ambassadeur qu'il envoya à Haroun-al-Raschid était un Juif. Leur sort s'améliora encore sous Louis le Débonnaire; ils purent vivre sans contrainte d'après leurs lois; aucune des dispositions oppressives an-

(1) *Voy.* Goths.
(2) Depping, l. c., p. 25.
(3) Ibid., p. 37.

térieurement édictées contre eux ne fut mise à exécution; au contraire, on leur fit de grandes concessions, on leur permit même le trafic des esclaves, et il fut défendu aux Chrétiens de baptiser contre leur gré les esclaves juifs qui se trouveraient entre leurs mains (1). Agobard, archevêque de Lyon, antique foyer du commerce des Juifs, s'éleva avec raison contre ce trafic d'esclaves, et promulgua des mesures préventives contre les Juifs, qui, en général, traitaient de la manière la plus dure les esclaves chrétiens, et ne leur promettaient d'adoucir leur sort que lorsqu'ils consentaient à embrasser le judaïsme (2). Mais les ordonnances interdisant, par exemple, de vendre des esclaves chrétiens aux Juifs, de travailler pour eux le dimanche, de manger chez eux les jours de jeûne, furent révoquées par le roi et demeurèrent lettre morte (3).

En Espagne la domination des Maures ouvrit aussi une ère plus propice aux Juifs. Ils acquirent même par intervalle une grande influence politique en revêtant d'importantes fonctions, en étant souvent préposés à l'administration des monnaies et des finances, et notamment chargés de faire rentrer les contributions extraordinaires (4).

Alors s'élevèrent aussi de florissantes écoles et de savantes académies juives, à Cordoue, à Tolède, à Barcelone (5), et l'érudition judaïque, luttant d'émulation avec celle des Arabes, brilla d'un rare éclat, comme le prouvent les noms de ses représentants les plus illustres, Juda Lévi, Aben Esra, Maïmonides, etc.

Cependant en Orient les Juifs étaient moins bien protégés. Ils avaient eu, depuis le milieu du cinquième siècle, bien des persécutions à subir en Perse, notamment sous les rois Yezdedgerd (1), Firouz (2) et Cobad (3), qui firent périr beaucoup de Juifs, surtout des Juifs considérés, et même des Princes de l'exil. Cette rigueur provoquait naturellement la révolte des Juifs, qui se soulevaient d'ordinaire sous la bannière d'un faux messie, et ces soulèvements amenaient à leur tour de nouvelles persécutions et des cruautés plus grandes. Dans de telles circonstances les assemblées semi-annuelles des savants juifs autour du Resch-glutha (Prince de l'exil) ne pouvaient naturellement pas avoir lieu, et cette difficulté fit naître les Séburaïm, סבוראי, ou les savants consultants.

Les docteurs, dispersés dans les villes, n'étant plus en rapport avec leur chef, ne pouvaient plus imprimer à leurs décisions le caractère législatif; ce n'étaient plus que des avis, des consultations (4). Un grand nombre de Juifs (on l'élève jusqu'à 10,000) cherchèrent à échapper à ces persécutions en émigrant aux Indes, où on leur céda Cranganor et Cochin, et où ils formèrent un petit État à part, élisant leur roi et vivant d'après leurs lois.

En Arabie le judaïsme était aussi parvenu au trône, peut-être avant l'ère chrétienne (5). Dans tous les cas, au commencement du sixième siècle, un Juif nommé Dsu Nowas, ذونواس, régnait dans l'Yémen, sur les Homérites ou Hémiarites (6). Il poursuivit de la manière la plus cruelle les Chrétiens de son royaume, voulut les contraindre à

(1) Depping, p. 39.
(2) Capefigue, *Hist. philosophique des Juifs*, Trèves, 1834, II, 169.
(3) Jost, VI, 55.
(4) Ibid., VI, 40.
(5) Héfélé, *le Cardinal Ximènes*, p. 275.

(1) (399).
(2) (457).
(3) (491).
(4) Jost, V, 224. Creizenach, *Dorsche haddoroth*, p. 335.
(5) Jost, V, 241.
(6) *Voy.* HOMERITES.

embrasser le judaïsme, mais fut à son tour attaqué par Élesbaas, roi d'Éthiopie, qui envahit ses États, prit Phare, sa capitale, le tua et mit fin à son règne (1).

Lorsque Mahomet parut, les Juifs étaient encore nombreux en Arabie, et plusieurs villes importantes se trouvaient exclusivement entre leurs mains. Mahomet tâcha de les gagner à sa cause, et en effet on compta un certain nombre de Juifs parmi les Ansariens (2), ses premiers partisans. Mais bientôt ces relations bienveillantes se transformèrent en hostilités, et une guerre formelle se déclara entre Mahomet et les Juifs. Ceux-ci succombèrent; mais, une fois subjugués, ils ne furent pas trop maltraités, et n'eurent qu'à payer un tribut assez considérable au prophète arabe (3).

En Perse, où les Juifs avaient toujours été opprimés, ils se réjouirent du succès des armes musulmanes, espérant des temps meilleurs dès que la Perse serait entièrement soumise à l'islam. En effet leur espoir ne fut pas déçu. Les premiers califes laissèrent les Juifs vivre suivant leurs coutumes et leurs lois, et les traitèrent souvent avec distinction; telle fut la conduite d'Ali à l'égard du Resch-glutha Bostani (4). Ces dispositions bienveillantes se maintinrent sous les califes suivants; les Juifs vécurent en paix, et, pourvu qu'ils payassent le tribut, on ne faisait guère attention à eux. C'est probablement le motif pour lequel on n'a que peu de détails sur leur situation à cette époque. Vers le même temps ils parvinrent à une haute considération et même au trône chez les Chasares (5).

(1) Ludolf, *Hist. Æthiop. Comment.*, I, 19, 10 sq.
(2) *Voy.* ANSARIENS.
(3) Jost, V, 291.
(4) Ibid., V, 315.
(5) *Voy.* COSRI.

Mais, tandis que les Juifs restaient à l'abri du côté du pouvoir, ils se tournèrent les uns contre les autres; de fréquentes discussions s'élevèrent entre les Princes de l'exil et les supérieurs des écoles savantes, notamment de Sora et de Pumbéditha, lesquels portaient spécialement le titre de Resch-methibta, ריש מתיבתא, chef des écoles, que depuis Chosroès Nuschirwan ils avaient échangé contre celui de gaon (géonim). On connaît la dispute qui s'éleva entre le gaon Saadia, le célèbre traducteur de la Bible, et le Prince de l'exil David-ben-Sakai, dispute à la suite de laquelle le gaon fut banni pour un temps assez long (1). Ces discussions, l'union temporaire des titres de Resch-glutha et de Gaon dans la même personne, la chute du califat et les énormes contributions pécuniaires qu'on exigea du Resch-glutha, alors que ses revenus diminuaient journellement, firent enfin tomber la dignité elle-même. Le Prince de l'exil Hiskia (Ézéchias), ayant, au bout de deux ans d'administration, été mis à mort par Abdallah-Kaimbiamrillah, n'eut pas de successeur (2).

La science rabbinique des Juifs orientaux perdit ainsi son centre d'unité; elle dégénéra rapidement, tandis qu'en Occident elle florissait, notamment, nous l'avons vu, sous les Maures d'Espagne. L'exemple des Juifs d'Espagne trouva des imitateurs ailleurs, surtout en France, où se signalèrent Gerschom, Raschi et les deux Kimchi. Cependant les croisades furent une époque pleine de périls pour les Juifs de l'Occident. Le zèle contre les ennemis de la croix qui possédaient la Terre-Sainte se tourna d'autant plus vivement contre les Juifs que, de tous temps, ceux-ci avaient passé

(1) Jost, VI, 88. Ewald et Dukes, *Documents pour servir à l'histoire des plus anciennes interprétations et études philologiques de l'Anc. Test.*, t. II, p. 5.
(2) Jost, VI, 100.

pour les ennemis les plus acharnés des Chrétiens et s'étaient partout rendus odieux par leur conduite. Poursuivre les Juifs pour les convertir ou les châtier sembla aussi méritoire que de faire la guerre aux Sarrasins. De là les persécutions cruelles dont les Juifs furent victimes dans le courant du onzième siècle, en France et en Espagne. A Orléans une émeute s'éleva contre eux parce qu'on crut qu'ils conspiraient avec leurs coreligionnaires de l'Orient la ruine de l'Église. A Limoges on institua une discussion solennelle dans le but de les convaincre de la vérité chrétienne, et ceux qui ne se laissèrent pas convertir furent obligés de quitter la ville (1). A Grenade, vers 1064, on exécuta, on ne sait pourquoi, le chef des Juifs et un grand nombre des plus considérables d'entre eux (1,500, dit-on). Vers le même temps Ferdinand, ayant projeté de faire la guerre à Abulkassem, roi de Séville, fit d'abord mettre à mort tous les Juifs (2). Les croisés inaugurèrent leur expédition en Terre-Sainte en immolant les Juifs avant leur départ; ainsi, à Rouen, ils en firent un affreux massacre (1095). L'année suivante les Allemands tombèrent sur les Juifs de Cologne, Mayence, Spire et Worms, en tuèrent près de 5,000, en contraignirent une foule à adopter le Christianisme, et un demi-siècle après ils renouvelèrent ces cruautés à l'instigation du moine Radulphe. Il fallut l'autorité de S. Bernard pour mettre un terme à ces sanglantes iniquités. Les Papes et les conciles de cette époque se prononcèrent également contre les persécutions et les conversions forcées des Juifs. Alexandre II, par exemple, loua les évêques espagnols, qui s'étaient opposés à ces violences. Le 5e concile de Tours (1233) défendit

(1) Depping, 120, 122.
(2) Jost, VI, 235.

aux croisés de persécuter les Juifs, il est vrai sans succès, car trois ans après les croisés en immolèrent un grand nombre en Bretagne, en Poitou, en Anjou (1). La même année 1236 les croisés assommèrent à Fulde trente-deux de ces malheureux, « parce que deux d'entre eux avaient tué cinq enfants et avaient suspendu leur sang dans des sacs cachetés (2). » On les accusait volontiers de ce genre de crime à cette époque pour accroître la haine générale dont ils étaient l'objet.

En 1171 on en brûla plusieurs à Orléans parce qu'ils avaient tué un enfant chrétien; à Paris, une persécution éclata contre eux parce qu'ils avaient profané une hostie consacrée; en Bohême, parce qu'ils avaient, disait-on, empoisonné les puits et occasionné par là une maladie contagieuse (3). Ils n'avaient toutefois pas encore été persécutés par les souverains; les lois les protégeaient, et de temps à autre ils arrivaient à de hautes dignités dans l'État, comme Joseph ben Éphraïm, don Samuel ben Jaës, sous Alphonse VIII, en Castille (4). Mais bientôt les princes eux-mêmes s'associèrent aux peuples et poursuivirent les Juifs, soit à cause de leur trafic et de leurs usures, qui les avaient extraordinairement enrichis, soit à cause des crimes mêmes dont on les accusait. Ainsi on disait qu'à Pontoise ils avaient crucifié un jeune homme; que tous les ans, le vendredi saint, ils tuaient un enfant chrétien. En avril 1182, Philippe-Auguste, roi de France, ordonna que le 24 juin au plus tard tous les Juifs auraient quitté le royaume. On confisqua leurs biens, on transforma leurs synagogues en églises; quelques-uns se convertirent pour con-

(1) Depping, 126.
(2) Raumer, *Hist. des Hohenstaufen*, V, 275.
(3) Depping, 118-123.
(4) Jost, VI, 250.

server leur avoir. Cependant l'édit royal ne fut pas exécuté dans toute la France, notamment dans les domaines des grands vassaux, comme Toulouse, Montpellier, etc., et quelques années plus tard Philippe-Auguste se vit obligé de permettre aux Juifs de rentrer dans leurs anciennes demeures, en leur imposant toutefois de fortes contributions et en limitant leurs usures par des lois spéciales (1). Plusieurs conciles promulguèrent des décrets dans le même but, mais sans l'atteindre. Louis VIII se vit contraint de prendre des mesures rigoureuses contre eux, et son fils, S. Louis, promulgua de Palestine l'ordre de les chasser du royaume. Cependant il adoucit bientôt cet édit, en ordonnant simplement de brûler leurs livres, c'est-à-dire le Talmud, et en leur prescrivant de s'adonner à des métiers, au commerce des marchandises et à l'agriculture. A Paris seul on jeta au feu, dit-on, plus de vingt-quatre voitures chargées d'ouvrages rabbiniques (2). Plus tard S. Louis donna force de loi civile à un décret émané de plusieurs conciles, et en partie déjà introduit dans l'usage, d'après lequel tous les Juifs, hommes et femmes, devaient porter sur leur vêtement de dessus, par devant et par derrière, une marque qui pût les faire reconnaître, consistant en un disque de drap bleu de la grandeur de la main. Ils furent contraints pendant longtemps de porter dans d'autres pays cette marque distinctive, qui était de couleur et de grandeur variées, qui parfois même consistait en une pièce entière du costume, comme par exemple un chapeau jaune à Venise. Les ordonnances de S. Louis restèrent en vigueur sous Philippe III et Philippe IV. Ce dernier monarque alla plus loin ; après avoir édicté diverses mesures violentes et avoir con-

(1) Jost, VI, 270.
(2) Ibid., VI, 285.

fisqué les biens de quelques Juifs, 1306 et en 1311, il les chassa tous perpétuité du royaume et confisq leurs biens. Son successeur, Louis X, manquant d'argent, les rappela, mais la condition qu'ils ne seraient traités que comme des étrangers, qu'ils porteraient la marque et s'abstiendraient de toute usure. Leur situation devint alors supportable, sinon assurée, en France.

Ils avaient été plus heureux en Espagne, quoique de loin en loin quelques persécutions isolées *eussent* été dirigées contre eux, comme par exemple à Tolède, en 1212. Mais, en somme, les Juifs y parvenaient aux charges de l'État, aux honneurs et à la considération, et on cherchait en général à les ramener au Christianisme, non plus par la contrainte, mais par la persuasion, comme Raymond de Pennafort l'avait conseillé à Jacques, roi d'Aragon (1). Ils étaient immédiatement subordonnés aux rois et aux évêques, avaient une justice particulière, le droit d'acquérir des biens-fonds, ne pouvaient être emprisonnés pour dettes, et, pour plus de sûreté, habitaient ensemble dans les grandes villes des quartiers à part (*Juderia*).

En 1320 éclata en France *la conspiration des pastoureaux* (2), *qui s'étendit* même en Espagne. Une multitude immense de Juifs fut immolée par ces sectaires (vile populace qui prétendait marcher à la conquête de la Terre-Sainte). Enfin l'autorité civile mit un terme à ces horreurs et rendit le calme aux malheureux Juifs (3); mais ce fut pour peu de temps. La lèpre s'étant répandue par toute la France, le peuple accusa les Juifs d'avoir empoisonné les puits et causé la maladie. On les saisit, on les brûla, on les tua de toutes façons. A peine cette tourmente avait-elle cessé

(1) Jost, VI, 290.
(2) *Voy.* JACQUES, *chef des pastoureaux*.
(3) Jost, VI, 318, 348.

qu'une autre lui succéda. En 1328 une violente persécution éclata contre eux en Navarre, probablement à la suite de leurs usures habituelles. A Estella seule 10,000 Juifs furent assommés, et tout le quartier qu'ils habitaient fut ruiné de fond en comble. Plus tard Philippe VI défendit de payer des dettes à des Juifs étrangers, et finit par leur ordonner de devenir Chrétiens ou de quitter le pays. Cependant cet ordre ne fut pas rigoureusement exécuté; car, lorsqu'en 1348 la peste se déclara en France, les Juifs furent de nouveau accusés d'avoir empoisonné les puits et poursuivis par le fer et le feu (1). A la même époque ils furent aussi plus maltraités en Espagne que de coutume. Durant la guerre civile de Pierre le Cruel et de ses parents, la rage du peuple et la cupidité des princes se tournèrent souvent contre eux, et 28,000 Juifs, dit-on, moururent de mort violente sous le règne de Pierre le Cruel (2).

Toutefois cette situation déplorable ne fut que transitoire; Jean II leur permit de rentrer en France sous certaines conditions, et leur situation s'améliora, tant qu'ils ne provoquèrent pas la colère du peuple par leur conduite, jusqu'au moment où Charles VI, en 1393, les bannit de nouveau du royaume. Dans quelques provinces, telles que le duché de Foix, le Dauphiné et la Provence, l'ordre de bannissement fut exécuté plus tard ou ne le fut pas du tout (3). En 1390, quelques années plus tôt par conséquent, leur destinée avait subi un triste changement en Espagne. Henri III étant monté sur le trône de Castille, ils n'eurent plus ni bras puissant pour les protéger d'en haut, ni faveur populaire pour les garantir d'en bas. De sanglantes réactions manifestèrent en diverses contrées la colère qu'excitaient leurs usures et quelques excès qu'on leur reprochait. A Séville, sur 7,000 familles juives, plus de 4,000 furent exterminées; leur quartier fut pillé et brûlé. Il en fut de même à Tolède, à Cordoue, à Valence, et dans soixante-dix autres villes. L'empoisonnement de Henri III par son médecin, qui était juif, ne contribua point à améliorer le sort de sa nation.

Durant ces temps d'angoisses beaucoup de Juifs se convertirent, moins par l'effet des persécutions et des conférences publiques instituées pour les instruire que par les prédications persuasives du célèbre S. Vincent Ferrier (1). Enfin les Juifs d'Espagne furent enveloppés dans une catastrophe analogue à celle qui les avait frappés en France à plusieurs reprises. Lorsque Ferdinand le Catholique (2) et Isabelle eurent anéanti la domination arabe en Espagne par la conquête de Grenade (1492), un édit royal imposa aux Juifs le choix de devenir chrétiens ou d'abandonner le pays au plus tard le 31 juillet (3). Les Juifs avaient eux-mêmes provoqué cette rigueur. Leur zèle de prosélytisme était notoire; ils s'étaient permis, du moins le peuple les en accusait, de briser des crucifix, de profaner des hosties consacrées, de crucifier des enfants, et l'on découvrit même une conspiration qui avait pour but, disait-on, de massacrer tous les Chrétiens de Tolède le jour de la Fête-Dieu. Les Juifs pourchassés s'enfuirent en Portugal, en Navarre, au Maroc, en Italie, en Turquie, trouvant partout mauvais accueil, destin contraire, mort presque certaine. Ceux qui s'arrêtèrent en Portugal eurent d'abord un sort supportable, mais les bons traitements furent de courte durée. A peine quatre ans après leur bannissement, Manuel, gen-

(1) Jost, VI, 5-12.
(2) Ibid., VII, 25.
(3) Depping, 317.

(1) *Voy.* Ferrier.
(2) *Voy.* Ferdinand.
(3) Héfélé, *le Cardinal Ximénès*, 291.

dre du roi d'Espagne, publia un édit qui prescrivait à tous les Juifs du Portugal de devenir chrétiens ou de quitter le royaume, et l'édit fut exécuté avec la même rigueur qu'en Espagne (1). Les proscrits se rendirent les uns en Italie, les autres à Constantinople, et la péninsule pyrénéenne fut ainsi évacuée par les Juifs, qui n'y furent plus rappelés légalement. Cependant, plus tard, plus d'un Juif rentra en Espagne lorsque le décret de bannissement parut tombé en désuétude; ils s'y multiplièrent, et un demi-siècle plus tard, en 1603, ils furent de nouveau expulsés par Philippe III.

On ne sait pas grand'chose de l'ancienne situation des Juifs dans la Grande-Bretagne. Le premier événement important qui les concerne fut la déclaration d'Édouard le Confesseur, qui les proclama propriété du roi (1041). Ils furent tolérés, parvinrent à la fortune et au crédit. Mais le jour du couronnement de Richard Cœur de Lion (1189) une sanglante persécution éclata contre eux à Londres, parce qu'ils avaient violé la défense formelle de paraître aux solennités de la fête. On en tua une masse, on pilla leurs maisons, on les réduisit en partie en cendres (2). Bientôt après des faits semblables se répétèrent dans d'autres endroits; les croisés notamment voulurent exterminer les ennemis du Christ dans leur pays avant de les combattre au dehors. Ainsi les plus épouvantables crimes furent commis contre les Juifs à Stamford, Lincoln et York. Les rois, il est vrai, les prirent sous leur protection; mais en même temps ils les accablèrent d'intolérables impôts, notamment Jean Sans-Terre, Henri III et Richard de Cornouailles. En outre, dans certaines localités, les Juifs, comme ailleurs, provoquaient les hostilités des population[s] ainsi à Oxford, où un Juif avait, duran[t] une procession solennelle, arraché l[a] croix des mains d'un prêtre, l'avait jet[é] à terre et avait marché dessus. Diver[s]ses voies de fait, des outrages au[x] hosties consacrées, des enfants crucifi[és] leur étaient reprochés par le peuple, en Angleterre comme ailleurs; on les accusait de falsifier les actes et de fabriquer de la fausse monnaie. Cette dernière accusation fit exécuter à Londres seulement, en 1279, 280 Juifs des deux sexes. Enfin Édouard I[er] publia un édit qui les bannissait *tous du* pays. Quinze à seize mille *personnes* émigrèrent, et l'Angleterre *resta pendant* plusieurs siècles sans *avoir de Juifs* sur son sol. En 1663 Charles II leur permit de revenir (1).

En Allemagne, ou plutôt dans les domaines de l'empire germanique, la situation des Juifs fut mieux réglée. Ils étaient sous la protection immédiate de l'empereur, légalement garantis contre toute violation de leur personne et de leur propriété, et pouvaient, en tant que communauté religieuse, se régir eux-mêmes, vivre suivant leurs usages, et portaient, par tous ces motifs, le nom de serfs spéciaux de la chambre, *servi cameræ speciales*. *Cependant ils* étaient exclus du service militaire, des charges publiques, et leur unique obligation envers l'État consistait à s'acquitter de trois contributions: l'impôt du domicile, la patente industrielle et la taxe féodale; des édits particuliers pouvaient y ajouter des taxes extraordinaires. Ces contributions annuelles pouvaient être prêtées, vendues ou hypothéquées; ainsi Charles IV hypothéqua les Juifs de l'empire à la ville de Francfort pour 15,200 livres : c'est ce qu'il faut entendre quand il est parlé simplement d'engager, de vendre les Juifs de l'em-

(1) Depping, 448.
(2) Jost, VII, 115.

(1) Jost, VII, 158-171; VIII, 258.

pire germanique. D'habitude, dans les grandes villes, on leur assignait des quartiers spéciaux (rue des Juifs, quartier des Juifs); ces quartiers, par mesure de sûreté, étaient fermés par de grosses portes, la nuit et les jours de fêtes (1). De temps à autre ils étaient victimes de quelque oppression passagère, de quelque tyrannie locale, occasionnée surtout par les crimes dont ils se rendaient coupables, ou du moins dont ils étaient accusés. On leur imputait de tuer les enfants des Chrétiens pour se servir de leur sang comme de remède contre les hémorragies pendant la circoncision, comme de philtre (2). Vers la fin du treizième siècle 180 Juifs furent brûlés à Munich, dans les maisons où ils se trouvaient. Vers ce temps un gentilhomme souabe, nommé Rindfleisch, circulait dans le pays, prétendant qu'il était envoyé de Dieu pour anéantir les Juifs, meurtriers des enfants chrétiens, profanateurs d'hosties, et des milliers de malheureux furent victimes de la populace qu'il entraînait à sa suite. Il en arriva de même, à peu près, quarante ans plus tard, à la suite des instigations d'un paysan fanatique du Nassau, nommé Armleder, que l'empereur fit exécuter. En général les Juifs étaient protégés par les hautes classes, et les émeutes qui éclataient contre eux, tout comme celles qui eurent lieu à l'origine des croisades, étaient de brutales violences d'hommes pervers et de bas étage, que le clergé et les autorités désapprouvaient et arrêtaient de tout leur pouvoir. Vers le milieu du quatorzième siècle leur situation s'empira. La bataille des Juifs de Francfort et le massacre de Krems et de Stain (1346-47) ne furent que les préludes d'une persécution générale. La peste s'étant répandue dans l'empire d'Allemagne, les Juifs furent encore une fois accusés d'avoir empoisonné les puits et d'être les auteurs de l'épidémie. On les poursuivit partout où ils se trouvaient en grand nombre, et l'on commit des atrocités. A Bâle, par exemple, on porta un grand tonneau sur le Rhin, on le remplit de Juifs qu'on avait arrêtés, et on l'alluma. A Berne, à Zurich, à Genève, on les roua, on les décapita en masse. A Strasbourg on en brûla 2000 sur le marché. Les mêmes infamies se renouvelèrent dans beaucoup d'autres villes, au point que, dans leur désespoir, les Juifs se brûlaient quelquefois eux-mêmes avec leurs maisons (1). Le droit de protéger les Juifs passa souvent de l'empereur aux princes, aux ducs, aux comtes, aux évêques, aux villes, qui traitèrent ces infortunés de la manière la plus arbitraire; on les chargeait d'impôts de toute espèce et on en extorquait des sommes immenses; on les tyrannisait de toutes façons, toujours sous les mêmes prétextes (2).

La situation des Juifs d'Italie était à peu près la même qu'en Allemagne. Ils étaient exclus des charges publiques, accablés d'impôts, parqués dans leur ghetto, portaient souvent un signe distinctif, étaient exposés aux passions et aux caprices de la populace, qu'on ameutait contre eux par les mêmes moyens qu'ailleurs. Toutefois les princes, et notamment les Papes, par leurs décrets, les prenaient sous leur protection et leur assuraient un peu plus de calme qu'ils n'en goûtaient dans d'autres pays. Ce fut probablement ce repos relatif qui, au quinzième siècle, détermina chez les Juifs d'Italie un grand mouvement littéraire, et leur fit adopter avec plus d'ardeur que personne l'invention de la typographie. Cependant ils n'étaient pas traités partout de même.

(1) Jost, VII, 188, 198, 298.
(2) Raumer, *Hist. des Hohenstaufen*, V, 272.

(1) Jost, VII, 263.
(2) *Voir* le détail dans Jost, VII, 267.

Tandis que des ordres de Charles-Quint les chassaient de Naples (1540), ils étaient assez libres à Florence, Venise, Pise, Livourne, et jouissaient même dans cette dernière ville d'une liberté de commerce absolue. Sixte V abolit aussi toutes les lois restrictives qui les concernaient, leur accorda la liberté religieuse, la liberté du commerce et l'égalité des droits civils (1).

On n'a qu'un petit nombre de renseignements peu sûrs et sans suite sur l'état des Juifs en Orient à partir du onzième siècle. Ils ne paraissent pas y avoir souffert autant qu'en Occident. Il est vrai qu'en Égypte le calife fatimite Hakim Biamrillah (996-1021) les persécuta d'une manière sanglante (on en tua, dit-on, 12,000 à Kahira), et que les croisés les maltraitèrent de temps à autre en Palestine; mais ce ne furent que des orages passagers. Ils jouirent souvent d'un grand crédit auprès des califes; ils devinrent leurs médecins; tels Ibn Sokkara, médecin de Malek Saleh; Maïmonides, de Saladin (Salaheddin); ils parvinrent à de grandes charges, même à celle de grand-visir, tel que Saddeddaulet, grand-visir d'Arghun. On fit rarement des tentatives, comme Alnassers Ledinillah, pour les entraîner à l'islamisme.

Au quatorzième siècle ils étaient très-nombreux au nord de l'Afrique; leur population fut renforcée par les réfugiés d'Espagne; ils vivaient d'après leurs lois et acquirent en peu de temps richesses et considération. Le commerce et le change des monnaies étaient exclusivement entre leurs mains. Les uns se distinguaient par leurs travaux d'orfévrerie, les autres par leur savoir, notamment ceux de l'école fondée en Égypte par Maïmonides. A Fez et au Maroc ils parvinrent aux charges les plus considérables de l'État. De temps à autre les troubles et les révolutions politiques tournaient à leur détriment, suivant qu'ils appartenaient au parti vainqueur ou au parti vaincu, comme, par exemple, lors de la révolte de Muleï Jésid (1790) contre son père (1).

On sait peu de choses de l'histoire des Juifs du moyen âge en Grèce. Ils y étaient certainement en grand nombre avant la prise de Constantinople par les Turcs. Ils ne firent qu'augmenter par le concours des réfugiés des autres pays. Leur situation, en somme, dans l'empire turc était favorable. Ils pouvaient s'établir où ils voulaient, sauf certaines rues dans les grandes villes; ils pouvaient acquérir des fonds de terre, faire le commerce et vivre conformément à leurs lois. Leur principale occupation était le commerce, quoiqu'ils s'adonnassent à divers métiers, à l'agriculture, affermassent des octrois ou fissent rentrer les impôts. Leur obligation envers l'État consistait à payer une capitation pour chaque homme, capitation qui était proportionnée à la fortune de chacun. Ils pouvaient arriver aux charges et aux dignités de l'État, étaient souvent agents de la Porte, médecins des sultans, directeurs des monnaies. Dans la seconde moitié du dix-septième siècle, le faux messie Sabbathaï Zévy (2) excita une grande agitation parmi les Juifs de l'empire turc; il trouva de nombreux partisans; finalement la crainte du sultan le fit apostasier et mourir comme musulman; d'autres disent qu'il fut décapité (1677). Les doctrines cabalistiques qu'il avait professées ne furent cependant point abandonnées par ses partisans, qui formèrent une secte particulière. Elle se perpétua pendant un certain temps et compta parmi ses membres Moïse Chajim Luzzato, qui se fit un nom.

(1) Jost, VIII, 185.

(1) Jost, VIII, 23-46.
(2) *Voy.* Judaïsme.

Dans les Indes Orientales, le royaume juif de Cranganor, après une durée de plus de mille ans, tomba par suite des divisions intestines de deux frères qui régnaient en même temps (vers 1500). Depuis ce moment et après l'arrivée des Portugais au Malabar, leur situation devint précaire, souvent critique. Lorsqu'ils furent soumis à la domination hollandaise ils obtinrent la liberté religieuse. Le culte de leur synagogue était conforme à celui des Espagnols. Les communautés étaient dirigées par des anciens, leurs procès jugés par des arbitres, ou, à leur défaut, par le gouvernement, d'abord des Hollandais, plus tard de la Compagnie des Indes.

On ne sait de la destinée des Juifs en Chine, où ils émigrèrent peu avant l'ère chrétienne, autre chose si ce n'est que, dans le principe, ils furent bien accueillis, parvinrent à de hauts emplois, à beaucoup de crédit, mais que plus tard leur sort se détériora.

On ne connaît rien de notable non plus de l'histoire des Juifs en Perse et en Arabie depuis le moyen âge.

En revanche on raconte diverses choses sur ceux d'Éthiopie; mais tous les récits sont mêlés de fables. Toujours est-il avéré que les Juifs se trouvaient en Éthiopie avant que le Christianisme s'y répandît; qu'ils y formèrent assez longtemps un petit État spécial; qu'ils surent temporairement s'emparer du pouvoir, même sur les Chrétiens, et qu'ils les persécutèrent; que, dans tous les cas, leur position était forte, qu'elle les mettait à l'abri du danger; mais que d'ailleurs ils n'étaient pas d'accord avec les autres Juifs dans leurs coutumes et leur manière de vivre. On a prétendu dans les temps modernes (1) que les Juifs éthiopiens étaient des indigènes qui avaient embrassé le judaïsme, et cette opinion n'est pas sans vraisemblance.

En Occident, le schisme de l'Église n'eut pas dans le commencement une influence bien marquée sur les Juifs. Leur situation resta en somme ce qu'elle avait été jusqu'alors. Charles-Quint leur accorda sa protection; mais, là où ils étaient immédiatement soumis aux princes, aux ducs, etc., on en usait très-arbitrairement à leur égard. Certaines contrées ne les toléraient pas, comme le Palatinat, le Wurtemberg; d'autres les renvoyèrent après les avoir accueillis, par exemple le Brunswick. Ainsi, malgré le protectorat de l'empire, leur situation était précaire. Les réformateurs s'inquiétèrent peu des Juifs, et, dans tous les cas, ne firent rien pour améliorer leur situation. Les princes protestants se montrèrent plus exclusifs et plus hostiles à leur égard que les princes catholiques; ainsi Philippe de Hesse (1518-67) ne les toléra pas d'abord, et plus tard ne les accueillit que sous de gênantes conditions; Jean George II de Brandebourg ne leur laissa le choix qu'entre la religion chrétienne ou le bannissement (1). L'empereur et les princes de l'empire voulaient en général qu'on les traitât avec douceur, avec équité; mais la haine populaire se faisait souvent jour; ainsi le peuple les chassa de Francfort en 1614, poussé par Fettmilch, Gerngross et Schopp, qui furent exécutés plus tard; il les expulsa de même de Worms en 1615, et les fauteurs de l'émeute furent également punis (2).

A dater du milieu du dix-septième siècle leurs affaires s'améliorèrent en général; les persécutions proprement dites devinrent de plus en plus rares et cessèrent totalement. Il est vrai qu'à la fin de la guerre de Trente-Ans on les

(1) *Annali Relig.*, Rom., 1839. Sett. e Ott., p. 308.

(1) Jost, VIII, 178, 214.
(2) Ibid., VIII, 218.

chassa encore de Vienne, mais peu de temps après ils furent rappelés, et vers 1700 le Juif Samuel Oppenheimer était commissaire général de l'empire, ce qui excita l'envie contre lui et occasionna un tumulte populaire; on dévasta sa maison, mais les coupables furent punis.

Les Juifs furent aussi peu à peu accueillis en Prusse, et y obtinrent la sûreté de leur personne et de leurs biens, moyennant certaines redevances. Parfois ces redevances devinrent intolérables, et l'action légale exercée contre eux dure et cruelle. Au temps de Frédéric-Guillaume I[er] les Juifs étaient encore obligés d'acheter les sangliers tués dans les chasses royales, lorsqu'il ne se présentait pas d'autres acheteurs. Sous le même règne un Juif, ayant élevé une plainte contre un fonctionnaire de Berlin, fut fustigé, et, comme la douleur de l'exécution lui arrachait des jurements et des blasphèmes, il fut pendu, après qu'on lui eut arraché la langue, qu'on en eut frappé trois fois sa bouche et, qu'on l'eut attachée à son côté gauche (1). En Pologne les Juifs étaient plus tranquilles qu'ailleurs; les grands les méprisaient; le peuple, que des emprunts, des baux, des affaires de tout genre, mettaient sous leur dépendance, les craignait. Cependant, en 1648, ils furent durement traités par les Cosaques, qui les pillèrent et les obligèrent à s'expatrier. Plus tard Jean Casimir et Jean Sobieski les favorisèrent au point que les grands en murmurèrent.

Les Juifs, expulsés d'Espagne par Philippe III, en 1603, s'étaient en partie fixés dans les Pays-Bas, où, à titre d'ennemis de l'Espagne, ils furent bien accueillis, obtinrent une situation indépendante, purent fonder des synagogues et créer des imprimeries. Ils essayèrent de se transplanter de là au Brésil, mais leur succès n'y fut pas durable; les Portugais les en chassèrent en 1654. La colonie juive que le Portugais David Nassi avait fondée à Cayenne en 1639 fut plus heureuse; elle s'étendit plus tard à Surinam (1664), et jouit d'une grande liberté sous la protection des Anglais et des Hollandais.

Enfin, après de longues négociations et de nombreux efforts des Juifs hollandais, on leur permit aussi de s'établir en Angleterre (1663), sans leur imposer de pénibles conditions, sans restreindre leurs droits civils, et depuis lors il ne fut plus question d'aucune persécution à leur égard dans ce pays. En 1753 le parlement adopta un bill de naturalisation en leur faveur, et on n'opposa plus aucune espèce d'entrave à la part qu'ils purent prendre au commerce (1).

Ce qui s'était passé en Angleterre s'était réalisé bien antérieurement en France, sous Henri II (1550). Les soi-disants néo-chrétiens, c'est-à-dire les Juifs convertis par la violence, mais encore fortement attachés au judaïsme ou soupçonnés de l'être, furent tolérés, et bientôt à leur suite tous les Juifs en général; ils jouirent d'une assez grande liberté. Sous Louis XIV ils obtinrent la pleine liberté du commerce, parvinrent promptement ainsi aux richesses et à la considération, et demeurèrent parfaitement paisibles. Ils eurent un moment d'inquiétude lorsque Louis XV conçut le plan, auquel il renonça bientôt, de confisquer leurs biens (2).

En Danemark, Christian IV leur accorda de grandes libertés. L'édit de 1695 leur avait fermé l'accès de la Suède, où ils furent enfin admis sous Gustave III. En 1740 ils furent rappelés à Naples, et on leur concéda beau-

(1) Jost, VIII, 294.

(1) Jost, VIII, 252; IX, 21.
(2) Ibid., VIII, 242; IX, 30, 113.

coup de priviléges et d'immunités (1). Leur situation demeura dans le reste de l'Italie telle que nous l'avons déjà décrite.

Marie-Thérèse donna aux Juifs d'Autriche une certaine organisation qui leur assurait une assez grande liberté, tout en laissant subsister des entraves que l'édit de tolérance de Joseph II abolit en partie ou modifia par d'autres dispositions restrictives.

La Suisse seule se montra longtemps absolument intolérante à leur égard ; ce ne fut qu'en 1751 et 1768 qu'ils furent autorisés à bâtir deux synagogues, l'une à Langnau, l'autre à Endingen. On les chassa encore de Russie en 1745 (2).

Les révolutions américaine et française inaugurèrent une ère nouvelle. Les États-Unis d'Amérique accordèrent, peu après avoir conquis leur indépendance, l'égalité des droits civils et politiques aux Juifs. En France l'Assemblée nationale ne tarda pas à reconnaître leur nationalité, et déclara en 1791 tout Juif qui prêterait le serment civique légalement Français.

Le 15 juillet 1806 Napoléon réunit à Paris les Juifs les plus considérés de France, pour les faire délibérer sur leur future situation dans l'empire. Il se montra satisfait du résultat de leurs délibérations, et, en 1807, il convoqua un grand sanhédrin pour donner force obligatoire, comme autorité suprême des Juifs, aux avis de la première assemblée, ce que le sanhédrin s'empressa de faire. Cependant dès l'année suivante Napoléon promulgua un décret qui ne reconnaissait comme citoyen français que les Juifs qui auraient une profession utile.

La république batave, dès la seconde année de son existence (1796), reconnut aux Juifs tous les droits de citoyen. Jérôme Napoléon, roi de Westphalie (1808), leur accorda les mêmes droits qu'à ses autres sujets, et fonda dans Cassel, sa capitale, un consistoire israélite. Un décret royal du 11 mars 1812 accorda à tous les Juifs de Prusse la plénitude des droits civils. En Danemark ils furent naturalisés en 1814. La Bavière abolit en 1813 les anciennes restrictions, et il en fut de même dans tous les autres États d'Allemagne. En général depuis la révolution française l'histoire des Juifs est celle de leur émancipation. Mais lorsque Jost, dans son *Histoire générale du Peuple israélite* (1), dit qu'il faut que l'ère inaugurée pour les Juifs par la révolution française s'achève, et que désormais il n'y ait plus lieu d'écrire l'histoire particulière des Israélites, il est évident que son opinion est contraire au point de vue du judaïsme orthodoxe aussi bien qu'à celui du véritable Christianisme.

Les Juifs doivent accomplir la mission que leur a assignée la Providence « jusqu'à ce que la multitude des nations soit entrée dans l'Église et que tout Israël soit sauvé » en y entrant à son tour (2).

WELTE.

JUIFS (ÉMANCIPATION DES). Les Juifs, autrefois peuple élu de Dieu, sont encore aujourd'hui les témoins vivants de la vérité historique du Christianisme et de l'infaillible réalisation des promesses du Sauveur (3). Aussi, quoiqu'ils se

(1) Jost, IX, 5, 18.
(2) Ibid., IX, 25, 27, 32.

(1) T. II, p. 474.
(2) *Rom.*, 11, 25.
(3) *Voir* Pascal : « C'est visiblement un peuple fait exprès pour servir de témoin au Messie. Il porte les livres, il les aime et ne les entend point. Et tout cela est prédit ; car il est dit que les jugements de Dieu leur sont confiés, mais comme un livre scellé... Tandis que les Prophètes ont été pour maintenir la loi, le peuple a été négligent ; mais, depuis qu'il n'y a plus eu de Prophète, le zèle a succédé (ce qui est une providence admirable). » *Pensées*, XV, article VII, édit. Lefèvre, 1847, p. 127.

soient toujours montrés extrêmement hostiles au Christianisme, jamais, à partir du jour où l'Évangile établit son empire dans le monde, jamais ni l'Église ni les gouvernements chrétiens ne traitèrent les Juifs avec la même sévérité que l'avaient fait les païens (1). Bien plus, les empereurs et les Papes protégèrent leurs synagogues, défendirent qu'on les troublât dans l'exercice de leur culte et la célébration de leurs fêtes, qu'on les inquiétât dans leurs propriétés et leurs personnes, et jamais ils ne consentirent à ce qu'on les baptisât contre leur gré (2).

En revanche, il était sévèrement interdit aux Juifs et on leur enlevait tout moyen de séduire les Chrétiens, de les opprimer ou de les gêner d'une façon quelconque au point de vue religieux. C'est pourquoi il était défendu aux Chrétiens de vivre dans un commerce intime et des rapports habituels avec les Juifs. Il n'était pas permis aux Juifs d'avoir des esclaves ou des domestiques chrétiens dans leurs maisons. Il était interdit d'élire ou de promouvoir des Juifs à des fonctions publiques; il leur était prescrit de ne pas se montrer le vendredi saint, et de tenir ce jour-là leurs portes et leurs fenêtres fermées (3). Pour empêcher le rapport des deux sexes entre les Chrétiens et les Juifs, ceux-ci devaient porter des vêtements qui les distinguassent (4).

Naturellement aussi le mariage entre les Chrétiens et les Juifs fut de tout temps interdit (5). Il était absolument invalide, et même le mariage de deux époux autrefois juifs était considéré comme dissous quand l'un d'eux embrassait le Christianisme, et que l'autre voulait, sans craindre d'outrager le Créateur, *sine contumelia Creatoris*, continuer la communauté conjugale (1).

Ces dispositions de l'Église non-seulement furent appuyées par l'autorité civile, mais elles furent, jusqu'à la fin du dernier siècle, renforcées à un tel point surtout pour empêcher l'usure et le trafic habituel des Juifs, qu'il en résulta pour eux une situation politique et civile aussi pénible qu'exceptionnelle.

Malgré cela, à la suite de la sécularisation des biens et des principautés ecclésiastiques, des embarras financiers de la noblesse, et des emprunts contractés avec les gouvernements, les Juifs du dix-neuvième siècle sont devenus une puissance devant laquelle s'inclinent les plus grands hommes d'État, et qui de temps à autre a ébranlé jusqu'aux trônes. Cette influence, acquise par la force des choses, par les efforts de l'école des publicistes philosophes qui, depuis le milieu du dix-huitième siècle, se sont servis de tous les leviers pour renverser la religion et la société chrétiennes, ont fait de l'émancipation des Juifs, c'est-à-dire de l'égalité des droits civils et politiques des Juifs et des Chrétiens, une véritable question vitale de la politique européenne.

Cette émancipation, opérée en France par la Révolution, propagée en Allemagne par la domination française, mais abrogée presque partout, sauf en France, après la chute de l'Empire, devint l'objet d'une des premières délibé-

(1) Cf. J.-H. Bœhmer, *Jus eccles. Protest. ad Tit. de Judæis*, l. V, tit. VI § 41.

(2) L. 9, 12, Cod. Theod., *de Judæis*. Cf. l. 21, 25, 26; *eod.*, l. 2, 9; Cod. Just., *de Jud.*, l. 6; cod., *de Pagan.*, *nov.* 129, 144, caus. XVII, quæst. 4, c. 34, c. 3, 7, 9, X, *de Jud.* (5, 6).

(3) C. 31, caus. XVII, quæst. 4; c. 13, 14, caus. XXVIII, quæst. 2; c. 1, 2, 5, 8, 13, 19, X, *de Jud.* (5, 6), c. 10 *eod.*, c. 15 *eod.*

(4) C. 15, X, *cit.*

(5) De Moy, *Hist. du Droit conjugal chrét.*, p 77, 204, 345.

(1) I *Cor.*, 7, 12. II *Cor.*, 16, 14. Conf. *Conc. Eliber.*, c. 16, c. 17, caus. XXVIII, quæst. 1, c. 10, *eod.*, c. 15, c. 9, 6, *eod.* Permaneder, *Manuel du Droit ecclés.*, § 621, 3, et les articles MARIAGE (*législation du*), MARIAGE (*empêchement du*).

rations du congrès de Vienne (1). L'article 16 de l'acte de l'alliance allemande de 1815 décréta que les droits déjà conférés aux Juifs par les divers États confédérés seraient maintenus, et que la diète fédérale aurait à s'occuper de la question de savoir comment on pourrait amener partout, de la manière la plus uniforme, l'amélioration des Juifs et leur assurer la jouissance des droits civils, en retour des obligations et des devoirs de citoyens.

Mais la diète ne résolut point la question, et le désir de la complète émancipation des Juifs fut de nouveau exprimé avec une extrême vivacité lors des mouvements révolutionnaires de 1848, dans lesquels les Juifs jouèrent partout un rôle considérable. « Les Juifs, dit Kluber (2), un des coryphées de l'école des publicistes philosophes, dont le témoignage n'est pas suspect à cet égard, les Juifs forment une secte politico-religieuse placée sous le rigoureux despotisme théocratique des rabbins. Non-seulement ils sont étroitement unis et conjurés entre eux au point de vue de certains dogmes religieux, mais ils constituent une société héréditaire tout à fait close pour tout ce qui concerne la vie ordinaire, le commerce habituel, l'éducation du peuple, excluant tout progrès et entretenant soigneusement entre eux l'esprit de caste et de famille par l'interdiction formelle de toute alliance avec des personnes d'une autre religion. On reconnaît cet esprit exclusif du judaïsme dans la foi orgueilleuse qui caractérise les Juifs; car ils s'imaginent toujours qu'ils sont les élus ou le peuple de Dieu, qu'ils sont comme tels supérieurs à toutes les nations (gojim), qu'ils en diffèrent physiquement et moralement, et que celles-ci devront être exterminées lors de la venue de leur Messie.... La raison démontre et l'expérience confirme que toute espèce d'esprit de caste, politique ou religieux, est inconciliable avec le bien général et l'intérêt de l'État. Or le judaïsme n'a jamais été jusqu'à ce jour, au point de vue politique, religieux et physique, qu'un esprit de caste, qui, par la rigueur, l'inexorable partialité de ses partisans, n'a son égal dans aucune autre classe d'hommes en Europe. Les Juifs forment, sur toute la terre, d'après leur propre dire, une *nation* spéciale, ayant des institutions, des idées et des pratiques politiques et religieuses qui pénètrent si profondément et de tant de manières dans la vie sociale que les sujets israélites d'un État chrétien constituent, sous bien des rapports essentiels, un État dans l'État. De là vient qu'un antagonisme permanent entre l'État et le judaïsme est inévitable. Une opposition de ce genre est une maladie dans le corps social, maladie incurable tant que subsistera l'antique judaïsme; maladie invisible, qui s'étend infailliblement autour d'elle et s'attaque aux parties les plus nobles de l'État, qu'elle inquiète sans cesse et affaiblit nécessairement, quand elle ne les tue pas, si on ne l'arrête à temps par de justes et infranchissables barrières. Accorder au judaïsme, c'est-à-dire à l'ensemble de tous ceux qui professent la religion juive, tel qu'il vit sous nos yeux, la plénitude des droits politiques et civils, ce serait changer ce mal irrémédiable, mais limité, en un cancer qui ne cesserait de corroder tout ce qui l'entoure et en amènerait la ruine inévitable. »

Kluber conclut de là qu'il faut d'abord, non-seulement offrir, mais en quelque sorte imposer aux Juifs la pratique de tous les moyens de culture intellectuelle, morale et civile, en soumettant à l'approbation de l'État, sous des conditions prescrites par celui-ci, la

(1) Klüber, *Coup d'œil des délibérations diplom. du Congrès de Vienne*, III, 375.
(2) *Voir* l'ouvrage cité, p. 390.

nomination de leurs rabbins, de leurs maîtres d'écoles, de leurs instituteurs privés, et en faisant dépendre leur admission dans la société politique et civile, non de la déclaration solennelle de leur conversion à la religion naturelle (?) ou à quelque autre religion positive déjà existante, mais d'une *abjuration* libre, authentique et irrévocable, du rejet et de la détestation du talmudisme et de tout ce que le gouvernement déclarera ne pouvoir se concilier dans le judaïsme avec le bien général d'un État dont le pouvoir suprême n'est pas entre les mains des Juifs. Kluber remarque en outre, dans son Droit de la Confédération germanique (1) : « Depuis quelque temps, en face du judaïsme rabbinique ou du talmudisme il se forme, parmi un nombre relativement encore petit de Juifs, un judaïsme réformé, ou non rabbinique, préparé par Moïse Mendelsohn, qui professe la croyance en Dieu et la morale naturelle, et s'affranchit du joug du culte cérémoniel, des lois alimentaires du judaïsme et de la stricte observation du sabbat. Ce judaïsme, selon toute vraisemblance, se transformera en un pur déisme ou en une religion naturelle, dont les partisans n'auront pas besoin d'appartenir à la race judaïque. Les associations de cette classe d'Israélites destinées à la civilisation morale, religieuse et sociale de leurs coreligionnaires, peuvent en effet beaucoup contribuer à améliorer la situation politique des Juifs dans l'État. »

Il s'est formé, dès 1831, une association de ce genre, composée de Juifs et de Chrétiens, pour l'Allemagne, dans le grand-duché de Hesse. Nous extrayons, d'un rapport de cette association, qui n'est pas suspecte, la conclusion suivante : « Tant que les Juifs resteront Juifs, non-seulement quant à leur origine, mais quant à leur foi, leur émancipation sera en général impossible. Tant que les Chrétiens resteront de leur côté Chrétiens, il ne pourra être sérieusement question de l'émancipation de cette portion de Juifs qui, embrassant le déisme, se déclarent par là même ennemis de toute religion positive. Mais lorsque les Chrétiens renonceront eux-mêmes à leur foi, cesseront d'être Chrétiens et deviendront des prosélytes des Juifs, alors non-seulement les Juifs seront leurs égaux, mais ils seront bientôt leurs maîtres. En attendant, les législateurs peuvent faire toute espèce d'expérience, comme ils s'y plaisent d'habitude ; *ils échoueront* toujours devant *la force des choses* (1). »

(1) 4e édit., § 516, note 4.

(1) Tout ce qu'on vient de lire sur les Juifs d'Allemagne ne peut pas s'appliquer dans sa généralité aux Juifs de France, qui sont complétement émancipés et jouissent de tous les droits civils et politiques, dont ils se rendent dignes par leur dévouement sincère au pays et par les progrès réels qu'ils ont faits depuis cinquante ans. Au point de vue religieux les Juifs de France peuvent se distinguer en trois classes :

1° Les talmudistes ;
2° Les réformés ;
3° Les indifférents.

Les talmudistes, composés de la vieille génération, des gens de la campagne et de ceux de la plus basse classe des villes, reconnaissent l'autorité religieuse des rabbins, l'autorité législative du Talmud, observent scrupuleusement la loi non pas mosaïque, mais rabbinique, ne se mêlent aux Chrétiens que pour leurs affaires d'intérêt, et continuent à être les ennemis traditionnels de l'Église ; c'est le noyau indestructible de la nation, qui subsistera jusqu'à la fin dans son entêtement et sa fidélité à conserver les Écritures.

Les réformés, éclairés, riches, bien élevés, ont secoué le joug des rabbins, les formes surannées de la synagogue, les mœurs antisociales de leurs ancêtres ; mais, n'ayant pas la foi chrétienne, voulant toutefois conserver leur nom historique et leurs dogmes fondamentaux, sentant la nécessité d'un culte, abhorrant le désordre et le vide des rites purement rabbiniques, ils ont inventé un culte réformé, dont la langue est toujours

Voyez, pour la littérature, les deux ouvrages indiqués de Kluber.

DE MOY.

JUIFS (PERSÉCUTIONS DES). *Voyez* JUIFS (*histoire des*).

JULES Ier (S.), Pape, Romain, fut élu après la mort du Pape Marc, le 6 février 337, et administra l'Église jusqu'au 12 avril 352, jour de sa mort. Jules Ier protégea avec fermeté S. Athanase contre les Eusébiens. Ceux-ci s'étaient adressés au Pape en avançant toutes sortes d'accusations contre Athanase; mais le saint évêque, de son côté, et le synode d'Alexandrie, qui s'était prononcé en sa faveur, ayant envoyé au Pape des légats qui dévoilèrent les mensonges des Ariens, les machinations des Eusébiens échouèrent complétement. Dans cette position critique les légats des Eusébiens proposèrent à Jules Ier de convoquer à Rome un concile auquel le Pape invita les deux partis. Athanase se rendit à l'appel, après avoir été formellement destitué, en 341, par un concile d'Ariens réuni à Antioche. Avec Athanase parurent d'autres évêques catholiques chassés d'Orient, demandant justice au Pape, unique refuge des persécutés. Mais les Eusébiens, quoique spécialement invités par des légats du Pape, refusèrent de comparaître. Après les avoir longtemps attendus, Jules ouvrit, en 343, le concile de Rome, dans lequel Athanase et Marcel d'Ancyre furent absous. En même temps Jules adressa une magnifique lettre aux Eusébiens.

Le Pape prit aussi part au concile de Sardique en y envoyant des légats; mais tandis que les Pères de Sardique adressaient à Jules une lettre synodale qui demeure comme un éclatant monu-

l'hébreu, les cérémonies celles de la tradition, mais dans lequel ils ont introduit de l'ordre, de la décence, un chant plus régulier, l'usage de l'orgue, de la prédication, d'un luminaire brillant, etc., etc. Hors des réunions religieuses, où les zélés se rendent le sabbat et les grands jours de fête, et le plus grand nombre une seule fois par an, ils ne pratiquent absolument aucun rite judaïque, et vivent tant qu'ils peuvent, et de préférence, avec les Chrétiens.

Les indifférents, comme ceux de toutes les religions, ne s'inquiètent ni de la tradition, ni de la réforme, ni des rabbins, ni des synagogues, ni de Moïse, ni du consistoire, à peine de la circoncision. Ils ne conservent le nom de Juif que par un respect humain honorable, puisqu'ils n'ont pas la foi nécessaire pour l'échanger sérieusement contre celui de Chrétien. Quand l'occasion s'en présente, ils épousent volontiers des Chrétiennes, font sans hésitation baptiser leurs enfants, et pratiquent, dans ce cas, à l'égard des croyances religieuses de leur famille, une tolérance qui pourrait servir d'exemple à maints Catholiques de nom.

L'émancipation complète des Juifs de France, en les mêlant à tous les rangs de la société, en les faisant participer, à leur insu, à tous les bienfaits du Christianisme, soit que leurs enfants reçoivent l'éducation dans les institutions publiques, soit que les plus intelligents et les plus studieux d'entre eux remplissent des fonctions administratives, judiciaires, industrielles, siégent dans les conseils municipaux, dans les assemblées législatives, dans les sociétés savantes, ou servent dans les rangs de l'armée; cette émancipation civile et politique, disons-nous, a plus fait pour la conversion religieuse des Juifs, depuis cinquante ans, que les persécutions et les exclusions de dix-huit siècles. L'Église a certainement reçu dans son sein, depuis un demi-siècle, en France, plus d'enfants d'Israël qu'elle n'en a jamais vu embrasser sa foi depuis son établissement dans les Gaules. Il n'y a peut-être pas, en France, une famille juive aisée qui ne compte un ou plusieurs membres professant le Christianisme, sans que les rapports de famille soient brisés par ces différences de croyance et de culte.

Ce qui nuit le plus à la conversion des Juifs, c'est l'indifférence des Chrétiens; quand le vent du siècle tourne à l'incrédulité, à la persécution de l'Église, comme de nos jours, le Juif, oubliant l'oppression sous laquelle il a si longtemps vécu et la main toujours généreuse que lui a tendue l'Église, devient arrogant, insolent, haineux; il remplit le monde de ses doléances, il s'associe à toutes les menées hostiles à l'Église, et devient, dans son intolérance révolutionnaire, le plus inconséquent des sectaires.

Voir les articles curieux, écrits dans ce sens, dans les journaux israélites, tels que *les Archives israélites*, *la Vérité israélite*, publiés à Paris. (*Note du traducteur.*)

ment de leur soumission respectueuse envers le siége de S. Pierre, les Eusébiens, réunis à Philippopolis, poussèrent l'audace jusqu'à excommunier le Pape. En 349 S. Athanase obtint de l'empereur Constance l'autorisation de retourner à Alexandrie. Constant et le Pape Jules, par leur influence sur cet empereur, avaient contribué pour leur part à ce légitime retour. Le Pape remit à Athanase une touchante lettre de félicitations pour les Alexandrins. Cette lettre et celle que nous avons citée plus haut sont les seuls écrits de Jules qui nous soient parvenus. Le Pape se fit aussi représenter au concile de Milan, de 347, qui condamna l'erreur de Photin et acquitta les Ariens Ursace et Valens, lesquels avaient (extérieurement) rejeté les hérésies de Photin. Plus tard Ursace et Valens parurent à Rome, feignirent, devant le Pape, d'être convertis, et en obtinrent leur pardon. Jules condamna le photinisme dans un concile tenu à Rome en 351. Pagi (1) pense que le Pape Jules distingua la fête de la Nativité de Notre-Seigneur de celle de l'Épiphanie, la transporta au 25 décembre et en prescrivit la célébration à cette date dans les Églises d'Occident et d'Orient. Jules embellit Rome de diverses basiliques nouvelles. L'Église célèbre sa mémoire le 12 avril.

Cf. *Anastas. Bibl., in Vit. Pontif.*; *Fr. Pagii Brev. R. P.*; *Pagii Crit. in Annal. Baron.*; Bolland. *ad* 12 *Apr.*; Möhler, *Athanase*, liv. IV.

SCHRÖDL.

JULES II (JULIEN DE LA ROVÈRE), né au bourg d'Albizzola ou d'Abizal, près de Savone, neveu du Pape Sixte IV, cardinal au titre de S. Pierre aux Liens, ennemi d'Alexandre VI, fut élu Pape le 21 octobre 1503, et fut obligé de promettre au moment de son élection que, dans l'espace de deux ans, il convoquerait un concile universel. Ce Pape, que le protestant Ranke nomme « une âme noble, qu'animaient de grands et hauts desseins en faveur de toute l'Italie, » et dont le protestant Léo dit, dans son Histoire d'Italie (1), qu'au milieu des faiblesses et des passions de son temps il appartient aux plus dignes caractères de l'Italie, fut, sans contredit, grand comme prince temporel, et le prince spirituel eût probablement été à la hauteur du premier si la situation des États de l'Église et de l'Italie n'avait en quelque sorte surexcité le courage de ce Pape héroïque. Il voulut rétablir, fortifier, étendre les États de l'Église, et, autant que possible, affranchir l'Italie du joug des étrangers, notamment des Français. Une politique prudente et heureuse, unie à un esprit énergique et belliqueux, le mirent en état de réaliser ses plans, au moins en partie. Ainsi il réussit à replacer sous sa suzeraineté immédiate le duché de la Romagne, créé par Alexandre VI en faveur de César Borgia, et d'autres domaines qui autrefois avaient appartenu au Saint-Siége. Les Vénitiens s'étaient emparés de la majeure partie des côtes des États de l'Église. En vain Jules chercha à récupérer par des voies de douceur les portions usurpées par les Vénitiens. Il finit par conclure avec l'empereur Maximilien, le roi de France, Louis XII, et Ferdinand, roi d'Espagne, la ligue, dite de Cambrai, contre Venise, excommunia et interdit la république. Le 20 février 1510 il prononça l'absolution des Vénitiens, après qu'ils eurent satisfait à toutes ses demandes et qu'il eut recouvré ce qui avait été arraché à l'Église. En 1510, tandis que le Pape lançait, en date du 9 août, une bulle d'excommunication contre Alphonse, duc d'Este et de Ferrare, le déclarait privé de son fief ducal

(1) *Brev. P. R.*

(1) V, 217.

et pontifical, et manifestait clairement son projet d'expulser les Français d'Italie, de son côté le roi Louis XII soutenait de ses armes le duc Alphonse, renonçait à l'obédience du souverain Pontife, et prenait diverses mesures hostiles contre la cour romaine. Les choses allèrent si loin que le roi de France, suivant le conseil de quelques cardinaux infidèles, résolut de convoquer, sans le Pape et contre lui, un concile prétendu œcuménique pour la réforme de l'Église, et sut gagner à son projet l'empereur Maximilien, son allié. Mais ce soi-disant concile général, ouvert en novembre 1511 à Pise, ne fut réellement qu'un pseudo-synode, où, à de rares exceptions près, il ne se trouva que des Français, et auquel, malgré l'appel de Maximilien, peu de prélats allemands prirent part; synode qu'aucune ville ne voulut subir, qui se transporta d'un endroit à l'autre, de Pise à Milan, de Milan à Asti et à Lyon; dont les travaux ne furent qu'une pâle copie des actes du concile de Bâle, qui ne fut reconnu nulle part, et qui finit par se dissoudre de lui-même lorsque l'habile politique du Pape eut subitement fait tomber la puissance française en Italie. En face de ce pseudo-synode le Pape ouvrit, le 10 mai 1512, le *concile général de Latran*, dont sa mort, survenue le 22 février 1513, l'empêcha de voir la fin. Il reçut sur son lit de mort la visite de l'empereur Maximilien, qui, ayant le désir de devenir Pape, avait demandé à Jules de l'admettre comme coadjuteur, ce que le Pape refusa. Sauf l'empereur Maximilien et le roi de France Louis XII, le Pape était en très-bons termes avec tous les autres princes. Son vœu le plus ardent était de les unir tous dans une guerre commune contre les infidèles; il fit à plusieurs reprises appel à leur dévouement, était prêt à se mettre lui-même à la tête de l'armée chrétienne, et, dans tous les cas, ce n'eût été ni le savoir stratégique ni le courage personnel qui lui eussent manqué, comme il le prouva par la part qu'il prit aux affaires italiennes, en même temps qu'il constata malheureusement par là qu'il n'avait pas l'esprit d'un véritable réformateur de l'Église et que le prince temporel lui faisait par trop oublier les obligations du pontife. Il faut citer encore parmi les actes de son pontificat la bulle de 1506 contre les élections papales simoniaques, ses ordonnances contre le duel, l'élévation au cardinalat de Matthias Lanz, évêque de Gurk, et de Matthieu Schinner, évêque du Valais, et le plan qu'il conçut et commença à exécuter d'une nouvelle église de Saint-Pierre, à laquelle tous les fidèles furent appelés à contribuer.

Voir Raynald, *Annal. ecclés.*, I, 20, ab anno 1503-1513; Pallavicini, *Istoria del conc. di Trento*, Faenza, 1792, t. I, p. 1-7; Döllinger, *Manuel de l'hist. de l'Église*, t. V, p. 170-263.

SCHRÖDL.

JULES III (JEAN-MARIE GIOCCHI), né à Monte-San-Savino, dans le diocèse d'Arezzo, d'où il avait pris le nom de cardinal *del Monte*, fut élu Pape dans la nuit du 7 au 8 février 1550 et mourut le 23 mars 1555. Il avait été, en qualité de cardinal, l'un des légats du Pape au concile de Trente. Monté sur le Saint-Siége, il rappela, en 1551, le concile interrompu depuis 1549. Il fut très-favorable aux Jésuites et publia, en 1552, une bulle qui confirmait la création du Collége germanique, fondé à Rome par S. Ignace de Loyola, et le soutint par de notables subsides (1). Il créa une congrégation romaine chargée de tout ce qui concernait la réforme de l'Église, célébra solennellement le jubilé, s'unit à Charles-Quint contre le duc Octave Farnèse et son protecteur,

(1) *Voy.* COLLÉGE GERMANIQUE.

Henri II, roi de France, finit cependant par faire la paix avec le duc, et travailla à la réconciliation d'Henri II avec Charles-Quint. En 1554 il envoya le cardinal Pole en qualité de légat à Londres pour tâcher de rétablir l'union de l'Angleterre avec le Saint-Siége.

Ce Pape s'attira de justes reproches par son népotisme, et notamment par une des premières nominations de cardinaux qu'il fit, en élevant à cette haute dignité un obscur jeune homme à peine âgé de seize ans, qu'il avait autrefois attiré près de lui étant gouverneur de Plaisance, qu'il avait élevé et fait adopter par son frère. On lui reprocha aussi d'avoir abandonné toutes les affaires au cardinal Crescence, et de ne s'être occupé que de ses beaux jardins de la Porte du Peuple. Mais ce reproche est en tout cas exagéré; car, comme l'assure Pallavicini, Jules avait l'habitude de dicter lui-même toutes les instructions à ses ministres et toutes les lettres importantes, ce qui fait présumer qu'il se tenait au courant des affaires auxquelles il fallait répondre. En général Pallavicini pense que Jules III a été trop sévèrement jugé, tout en lui reconnaissant certains défauts.

Cf. Pallavicini, *Storia del conc. di Trento*, lib. XI-XII, cap. II; Ranke, *les Papes rom.*, t. I et III.

SCHRÖDL.

JULES, 61e *évêque de Wurzbourg* (de 1573 à 1617), était de l'ancienne famille noble des *Echter* de Mespelbrunn, dans le diocèse de Mayence, et naquit le 18 mars 1544. Son père, Pierre Echter, était conseiller intime de l'électeur de Mayence et grand-bailli de Diépurg; sa mère se nommait Gertrude d'Adelzpeim. Le père n'épargna rien pour donner à Jules, qui manifestait un grand goût pour l'étude, une éducation très-supérieure aux habitudes du temps. Jules fréquenta les universités de Mayence, Cologne, Louvain, Douai, Paris et Pavie, voyagea en France et en Italie. A Rome il fut admis au grade de licencié en droit. A son retour d'Italie il fut fut nommé chanoine du chapitre de Wurzbourg (10 novembre 1569), six mois plus tard écolâtre de la cathédrale, et, le 17 août 1570, doyen du chapitre. Le diocèse était alors administré par le prince-évêque *Frédéric de Wilsberg*, vieillard plein de zèle, mais cassé par l'âge et les soucis, qui consumait ses dernières forces à guérir les plaies récentes faites à son diocèse par les innovations luthériennes. C'était ce saint évêque qui, en 1567, avait appelé le célèbre Pierre Canisius (1) en Franconie pour lui confier l'érection d'un *collége* de Jésuites *dans le couvent de Sainte-Agnès* de Wurzbourg. Ce prince avait bâti en outre un gymnase et deux colléges confiés aux Jésuites. Frédéric, après avoir fait beaucoup de bien à son troupeau, mourut le 12 novembre 1573. L'élection du 1er décembre de la même année éleva sur le siége épiscopal de Wurzbourg le jeune doyen du chapitre, Jules Echter. Les commencements de son épiscopat n'eurent rien de remarquable; seulement les habitants de Wurzbourg murmuraient de la vie retirée de l'évêque, qui n'entendait rien à la pompe officielle et au luxe de la table. Cependant cette vie retirée n'était pas, comme la suite le prouva, le fruit de l'indolence; elle fut au contraire la source des projets les plus utiles à l'avenir du pays. Jules voulait penser mûrement, devant Dieu et sa conscience, aux moyens de guérir, sauver, réconcilier et ramener son malheureux diocèse. Ces moyens eussent été insignifiants et insuffisants si le ciel n'avait béni la pieuse persévérance de l'évêque. Jules inaugurait son épiscopat à une des époques les plus tristes de l'histoire du diocèse de Wurz-

(1) *Voy.* CANISIUS.

bourg, et l'on ne peut méconnaître la main de la Providence dans l'élection d'un homme qui était dans la force de l'âge, plein d'énergie et de zèle. Sans ces qualités rien n'est possible dans des temps de crise, et la crise était terrible. Plusieurs causes y avaient contribué. C'étaient d'abord et surtout les progrès que faisaient les doctrines luthériennes; puis ce furent la guerre des Paysans (1), avec ses lamentables scènes de carnage et d'incendie, les longs démêlés de Grumbach (2), les guerres du margraviat, enfin l'incessante pression des empereurs aspirant à une paix de religion que les exigences des protestants rendaient de plus en plus difficile.

Si Jules voulait sauver son diocèse de la sécularisation et son troupeau de l'hérésie, il fallait qu'il en vînt à de rigoureuses mesures et qu'il fît sentir l'énergie de son bras aux récalcitrants. Mais avant tout Jules pensa à relever l'enseignement populaire et l'instruction générale des fidèles. Il augmenta dans cette vue le nombre des Pères au collége des Jésuites, les envoya en mission à travers tout le pays, pour éclairer le peuple, ramener les égarés, fortifier les faibles. Il employa aussi un certain nombre de prêtres séculiers dans le même but et prit personnellement part aux travaux des missionnaires. Son zèle fit un grand nombre de conversions. Il se montrait aussi sévère à l'égard des hérétiques opiniâtres que doux envers ceux qui se repentaient. Il força de quitter le pays ceux qui ne pouvaient que le troubler par leur présence, et surtout les prédicateurs qui agitaient la population. Ces mesures indispensables à cette époque lui attirèrent toutes sortes de reproches, de menaces et d'outrages, qui ne troublèrent pas sa conscience et ne l'ébranlèrent point dans le sentiment de son droit.

Mais la vraie garantie de l'avenir de son diocèse ne pouvait se trouver que dans un clergé réformé et digne de sa vocation. Jules tourna donc son attention de ce côté, veilla incessamment sur ses prêtres pour en obtenir une conduite pure et irréprochable, et une instruction proportionnée aux besoins du temps; il remplaça par des hommes pieux et capables ceux qui ne voulaient pas changer de manière de vivre. Ces réformes si utiles, il les poursuivit avec non moins d'ardeur dans les chapitres et les couvents. Il fallait pour cela créer des institutions propres à former un clergé savant et régulier, telles que les avait prescrites le concile de Trente. Aussi ne perdait-il pas de vue la création d'une université et d'un grand séminaire. Déjà, en 1406, l'évêque Jean d'Églofstein avait érigé une université à la place de la célèbre école de la cathédrale de Wurzbourg; mais la mort du fondateur, survenue en 1411, et les troubles qui l'avaient suivie avaient fait tomber l'institution nouvelle. L'évêque Frédéric de Wirsberg avait conçu le projet d'augmenter le gymnase qu'il avait fondé à Wurzbourg, en y ajoutant plusieurs colléges, et d'en former peu à peu une université; Jules résolut de créer une université nouvelle. Il était difficile de réunir les fonds nécessaires. Jules, pour y parvenir, en même temps que pour gagner le terrain qui lui était nécessaire, eut pendant plusieurs années des conférences avec son chapitre. Il rencontra de nombreuses résistances. Il réussit toutefois à bâtir le séminaire et à remettre entre les mains des Pères de la Compagnie de Jésus les chaires de philosophie et de théologie. Ensuite il tâcha d'obtenir des chapitres et des couvents des secours annuels; il

(1) *Voy.* GUERRE DES PAYSANS.
(2) *Voy.* GRUMBACH.

employa, avec l'agrément du Pape, les revenus de plusieurs couvents abandonnés depuis la guerre des Paysans à augmenter et assurer les ressources de la nouvelle université. Parmi ces couvents se trouvaient celui des religieuses de Marienburghausen, près de Hassfurt, celui de Frauenhausen, près de Kissingen, celui de Saint-Ulric à Wurzbourg, qui était pauvrement doté et depuis longtemps abandonné par les Bénédictines. Il le fit abattre et le remplaça par les bâtiments et l'église de l'université. A cette fondation succéda celle de plusieurs colléges :

1° Le collége de Saint-Kilian, *collegium sancti Kiliani*, destiné à 40 candidats de théologie ; chaque élève coûtait 80 florins par an : c'était, à proprement dire, le séminaire ; il était établi dans les bâtiments de l'université ;

2° Le *collegium Marianum*, qui se trouvait dans la cour du Paon, *Pfauenhof*. C'était une sorte de petit séminaire destiné à 50 candidats ecclésiastiques, qui toutefois, s'ils ne se sentaient pas de penchant ou de capacité pour le sacerdoce, pouvaient passer dans d'autres facultés.

3° Le troisième collége, déjà commencé par l'évêque Frédéric, fut agrandi par Jules de manière à ce qu'on pût y admettre 40 candidats pauvres, commençant leurs études.

4° En 1607 le prince-évêque ajouta un quatrième collége destiné à 24 jeunes gens nobles, sans fortune, qui, sous une direction strictement religieuse, y pouvaient faire leurs humanités et leur philosophie, et se préparer à l'étude du droit et de la théologie. Le sage évêque voulait surtout conserver de cette façon la foi catholique parmi les nobles. Plus tard le deuxième et le troisième collége furent réunis à celui de Saint-Kilian. On mit neuf ans à bâtir l'université ; mais elle fut inaugurée solennellement, plusieurs années avant la fin des travaux, le 2 janvier 1582. Les Jésuites furent également chargés de la direction du grand séminaire. Quoique les autres congrégations religieuses fussent presque entièrement exclues de toute influence sur le haut enseignement de l'université, elles prirent une vive part aux succès de cet établissement, dont elles reconnaissaient toutes la nécessité, et elles y contribuèrent par des secours, par des dons annuels, par des donations, par des fondations de bénéfices pour les professeurs.

Au commencement de 1589 l'évêque fit distribuer dans son diocèse un compte rendu *de l'œuvre de la fondation de l'université* et des trois colléges, invitant ses sujets à profiter de la facilité qu'y trouvait la jeunesse d'apprendre les principes des belles-lettres nécessaires en toute circonstance, de l'avantage qu'y trouvaient les parents de n'être plus obligés d'envoyer leurs enfants en pays étranger et de les y entretenir à grands frais, du privilége qu'y trouvaient les enfants pauvres, mais capables d'étudier et de servir la patrie.

L'évêque donne comme motif principal de sa fondation « le maintien de la vieille religion catholique et la triste expérience qu'il a faite que, dans ces temps de troubles, le diocèse manque de prêtres capables, expérimentés, fidèles. » Enfin il sollicite ses sujets de lui faire savoir s'ils ont des instituteurs dévoués ou s'ils en ont qui demandent à être remplacés. Jules prétendait repousser les attaques des sectaires avec leurs propres armes, c'est-à-dire avec les armes de la science, mais d'une science consacrée à Dieu, reposant sur les principes de la foi et les exposant avec certitude et clarté. Chaque faculté de l'université et chaque collége

en dépendant devait administrer ses revenus, afin que ceux-ci ne fussent pas détournés de leur objet. Le *Seminarium Chilianæum* était le plus richement doté (191,560 florins). Tout le capital des facultés et des colléges montait, en 1650, suivant les comptes rendus, à 509,259 florins. Il était réduit, en 1726, dernière année où l'on en rendit un compte spécial, à 469,124 florins.

Mais Jules, dans son patriotisme éclairé, n'oubliait pas les écoles populaires de la campagne. Il donna de l'élan à celles qui existaient et en fonda beaucoup de nouvelles. Enfin, pour procurer à une partie importante de son diocèse un puissant foyer de culture littéraire, il transforma en un gymnase le couvent des Ermites augustins de Munnerstadt (1), qui était en pleine décadence depuis la guerre des Paysans et des margraves et qui avait été suivie de l'apostasie de beaucoup de gens de Munnerstadt.

Il pourvut aux exigences du culte en faisant imprimer un bréviaire, un missel, un choral, un rituel, qu'il accompagna d'éloquentes préfaces. Lorsqu'il s'apercevait qu'un couvent ne pouvait être réformé, il demandait au Saint-Siége l'autorisation d'attribuer ses revenus à d'autres œuvres pieuses, et s'en servait pour fonder des écoles, rehausser l'éclat du culte, multiplier les cures. D'un autre côté il mettait non moins de zèle à relever les couvents qui offraient des ressources, en y introduisant le véritable esprit monastique, en en ressuscitant les règles et la discipline. Il créait autant que possible des paroisses nouvelles, rétablissait celles qui étaient tombées, augmentait le nombre des prêtres chargés de veiller partout au salut des âmes et d'empêcher les apostasies. Il rebâtit plus de 300 églises, qui se distinguaient toutes par leurs tours terminées en pointes, qu'on nommait dans le pays tours Juliennes (*Julius-Thürme*). Il fit élever autant d'édifices d'utilité publique. Mais il ne réussit pas à réveiller l'indifférence de son chapitre pour la restauration de sa cathédrale depuis longtemps négligée.

Jules se multipliait pour combattre partout l'hérésie menaçante. Là où il ne pouvait se rendre en personne il envoyait les plus savants et les plus pieux de ses conseillers ecclésiastiques. La réforme de son clergé lui coûta de grandes peines. Il ordonna aux prêtres de renvoyer leurs concubines, quoique le chapitre lui fît sentir tout le danger qu'il y avait à attaquer de front les nombreux concubinaires qui vivaient dans le diocèse. Jules rappela les chanoines eux-mêmes à l'accomplissement de leurs fonctions, les blâmant vivement de payer des chantres laïques pour psalmodier sans dévotion l'office au chœur.

La charité de l'évêque égalait son zèle pour le maintien de la foi. La piété chrétienne avait créé avant lui bien des maisons de pauvres et de nombreux hôpitaux dans son diocèse; mais les temps si durs qu'on venait de traverser avaient rendu la situation de beaucoup de ces établissements tout à fait précaire. Jules les releva, les fonda en quelque sorte de nouveau. Le plus beau monument de sa charité à cet égard fut le célèbre hôpital de Wurzbourg (*Julius-Hospital*). Il eut d'abord de grandes difficultés à vaincre, surtout du côté du chapitre, qui décourageait bien plus qu'il ne soutenait son évêque. La place même, dite Jardin des Juifs, qu'il choisit, lui causa des désagréments. Malgré tous ces obstacles, dès le 12 mars 1576 il posa la première pierre du nouvel hôpital, qui était destiné « aux pauvres, aux malades, aux nécessiteux de toute espèce, ayant besoin de soins, de remè-

(1) Ville de la basse Franconie.

des, de traitement; aux orphelins, aux pèlerins, aux voyageurs indigents, qui tous devaient être admis et bien traités (1). » Outre les salles des malades, les logements des gardes, des surveillants, des médecins, des ecclésiastiques attachés à la maison, l'hôpital avait son moulin, ses cuisines, son four, ses caves, ses communs, et devait en tout temps nourrir, vêtir, loger, entretenir et soigner autant de personnes que le lui permettaient ses revenus annuels. Personne ne pouvait obtenir de place dans l'hôpital moyennant de l'argent, et on ne devait avoir égard à aucune recommandation, afin qu'on ne diminuât en rien la part des vrais pauvres.

En 1580 le prince-évêque fit la dédicace de l'église de l'hôpital en l'honneur de S. Kilian. Dans l'origine l'élément médical, mêlé à l'organisation de l'hôpital, n'avait pour but que le traitement même des malades; cependant il ressortait aussi des intentions du fondateur que la science proprement dite devait profiter de l'établissement charitable qu'il avait créé. Et, en effet, les études médicales profitèrent spécialement des ressources de ce grand hôpital dans les temps les plus récents, surtout depuis le règne de François-Louis. L'usage s'est établi que l'hôpital contribue pour un tiers aux frais des établissements qui n'ont qu'une destination purement scientifique et universitaire, mais qui se trouvent renfermés dans son enceinte. Ainsi, quand on a construit le nouvel amphithéâtre anatomique, l'hôpital y a contribué pour 40,000 florins. L'établissement des bains, le plus beau de l'Allemagne, a coûté à la fondation environ 60,000 florins pour sa part. C'est ainsi que la charitable fondation du saint évêque prospéra à travers le cours des temps, malgré de grandes pertes, malgré de nombreuses fautes d'administration, malgré les charges de guerre, le pillage des invasions, la surcharge des contributions et des redevances que les princes ecclésiastiques eux-mêmes ne lui ménagèrent pas. L'hôpital de Jules entretient annuellement 70 pensionnaires hommes et 109 pensionnaires femmes. Il a une maison spéciale et isolée pour les épileptiques incurables; c'est un bâtiment vaste, sain, bien organisé, somptueux même, ayant au centre une élégante chapelle; 34 épileptiques, hommes et femmes, y sont entretenus. En 1848-49 l'hôpital reçut 3,075 personnes; il entretient journellement 300 malades en moyenne, qui sont servis par 18 hommes et 70 femmes. Dans la même année 1848-49, 25,189 pauvres et passants y ont été nourris. Deux respectables prêtres catholiques, l'archiviste Seidner et le curé Werner, ont contribué par de forts legs aux améliorations matérielles, spécialement de la maison des épileptiques.

Il était naturel que l'évêque rencontrât, dans les réformes qu'il avait entreprises avec tant d'énergie, de nombreux obstacles de la part des corporations aussi bien que des particuliers. Ses efforts pour maintenir la religion catholique le mirent en opposition avec les princes protestants, et il se trouva par le fait le chef de la ligue catholique allemande. On sait que les princes protestants avaient, en mai 1608, contracté une alliance à Ahausen, pour se tenir en armes en face des Catholiques. Les États catholiques, en minorité quant au nombre et privés de tout secours du côté de l'Autriche, décidés toutefois à se défendre, conclurent de leur côté, le 10 juillet 1609, à Munich, une contre-alliance, nommée la Sainte Ligue, dont Jules fut le promoteur et l'âme. Le but de cette ligue était la défense de la vraie

(1) *Lettre sur la fondation de l'hôpital*, du 12 mars 1579.

religion, celle des États catholiques de l'empire, le maintien de la paix religieuse et civile. Le duc de Bavière, Maximilien, avec lequel Jules était en rapport intime, en fut élu le président (1).

L'évêque de Wurzbourg eut aussi de graves démêlés avec la noblesse franconienne. Un grand nombre de chevaliers de l'empire, qui avaient embrassé la réforme luthérienne, prétendaient introduire dans leurs domaines des prédicateurs luthériens; l'évêque s'y opposa avec une énergie à laquelle ses prédécesseurs ne les avaient point habitués. Les chevaliers franconiens se réunirent en 1581 en une diète à la suite de laquelle ils demandèrent à présenter leurs griefs au prince-évêque. Leur Mémoire contenait des plaintes sur les déceptions que leur avait causées son gouvernement et demandait l'introduction des nouveautés de l'époque. L'évêque eut également des difficultés avec l'ordre Teutonique, qui plaçait souvent des sujets incapables dans les cures soumises à son patronage. Enfin il fut engagé dans un long conflit avec l'abbé de Fulde. Les chanoines de Fulde, mécontents de leur abbé, Balthasar de Dernbach, avaient résolu de remettre l'administration de leur abbaye aux mains du prince-évêque de Wurzbourg. Jules vit dans ce projet une favorable occasion d'unir à jamais Fulde à Wurzbourg et de mettre ainsi un terme aux fréquents conflits élevés entre les deux chapitres. Il prit en conséquence toutes ses mesures pour réunir les deux chapitres dans leur chef, *unio in capite*, tout en laissant au chapitre de Fulde son indépendance quant à son capital, à ses biens et à ses droits d'État de l'empire. Il fallait obtenir l'agrément du Saint-Siége pour cette union. En conséquence, un Mémoire fut adressé dans ce sens, le 25 février 1576, au Saint-Siége par l'évêque et les chanoines de Fulde. Il faut voir dans les sources mêmes la suite de ce long procès, suivi à Rome et à Vienne devant l'empereur (qui accorda à cette occasion au prince-évêque les droits régaliens sur le duché de Franconie), les démarches de l'abbé réclamant sa réintégration, la reconnaissance de ses droits par le Saint-Siége, la sentence de l'empereur déboutant le prince-évêque, et enfin le rétablissement de Balthasar de Dernbach dans son abbaye de Fulde. C'est aux sources aussi qu'il faut rechercher l'histoire des rapports de l'évêque de Wurzbourg avec Henneberg et les maisons de Saxe, avec le chapitre de Bamberg, avec les couvents d'Éberach, de Schweinfurth, etc.

(1) *Voir* le reste de ce qui concerne cette Ligue dans Stumpf, *Hist. diplom. de la Ligue allemande.*

On s'étonne qu'au milieu de tout ce que Jules entreprit et réalisa, dans des temps si difficiles, pour la science, le culte, les pauvres, il put encore faire assez d'économies pour payer une somme de 1,881,071 florins, montant des dettes arriérées du diocèse, du prix des biens nouvellement acquis ou affranchis d'hypothèques et des constructions de toute espèce qu'il avait ordonnées. Jules gouverna ses États de Franconie pendant quarante-quatre ans avec la sagesse d'un Salomon. Il eut le bonheur d'y maintenir la vieille foi orthodoxe. Il mourut le 13 septembre 1617. Le prince-évêque, Jean-Philippe et le roi de Bavière Louis Ier ont élevé à sa mémoire des monuments dignes de celui qui en était l'objet, mais superflus d'ailleurs pour maintenir dans le cœur des Franconiens reconnaissants le souvenir de cet illustre prélat.

Cf. Gropp, Friès, Bönike, *Hist. de l'université de Wurzbourg*; Buchinger, *Biographie de Jules Echter de Mespelbrunn, évêque de Wurzbourg et duc de Franconie*, 1843.

DUX.

JULES AFRICAIN, chronographe chrétien du troisième siècle, était né à Emmaüs (plus tard Nicopolis), en Palestine, ou y demeurait. Il fleurit surtout sous Héliogabale et Alexandre Sévère. Il était en correspondance avec Origène, et probablement prêtre, puisque ce Père le nomme son collègue. D'après Ebed-Jésus et d'autres orientalistes (1), il était même évêque. Il accepta de se rendre en députation auprès d'Héliogabale pour obtenir la reconstruction d'Emmaüs (2). Il vint aussi à Alexandrie, où l'attira la renommée d'Héraclès (3). Il paraît avoir vécu jusque vers 240. Ses ouvrages, qui n'étaient pas nombreux, ont été perdus, sauf quelques fragments (4). A ces fragments se rapportent :

1. Sa chronographie, que Photius appelle (5) Ἱστορικοί, une chronique allant de la création du monde jusqu'à la troisième année d'Héliogabale (6). Nous en avons encore 56 petits fragments dans Eusèbe (7), S. Basile et Syncelle. L'ouvrage comprenait cinq livres, offrait des synchronismes de l'histoire sainte et de l'histoire profane, racontait les principaux événements de l'histoire de chaque peuple, et contenait un calcul sur les soixante-dix semaines d'années de Daniel (8). Eusèbe et les chroniqueurs postérieurs, notamment Syncelle et Cédrénus, se sont beaucoup servis de cet ouvrage.

2. Une lettre à Origène sur l'authenticité de l'histoire de Susanne, dans la partie deutéro-canonique de Daniel (1). Dans cette lettre Jules Africain oppose à ce récit diverses objections critiques qui prouvent sa sagacité. Origène le réfute avec habileté dans une réponse qui nous a été également conservée.

3. *Epistola ad Aristidem*, sur la différence des généalogies de S. Matthieu et de S. Luc, qu'il explique par le mariage lévitique. Nous avons la majeure partie de cet écrit (2).

Ces restes d'ouvrages de Jules Africain justifient parfaitement les éloges que lui donnent Origène (3), S. Jérôme (4), Sozomène (5) et d'autres. D'après les Syriens, il doit aussi avoir écrit des commentaires sur les Évangiles, mais il n'en reste pas de traces.

Cf. Routh, *Rel. sacræ*, II, p. 108 sq.; Möhler, *Patrol.*, I, p. 577-580; Fessler, *Institut. patrol.*, I, p. 325, 326.

HERGENRÖTHER.

(1) Assémani, *Bibl. Or.*, III, p. 14; II, p. 130.
(2) Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 31. Hier., *de Vir. illustr.*, c. 63.
(3) Eusèbe, l. c.
(4) Galland, *Bibl. Patr.*, II, p. 339-376. Routh. *Reliquiæ sacræ*, II, p. 111-195.
(5) Cod. 34.
(6) Olymp. 250, 1,221 apr. J.-C.
(7) *Histor. eccles.*; *Dem. Evangel.*; *Præp. Evang.*
(8) Hier., in *Dan.* Eusèbe, *Dem. Evangel.*, VIII, 2.

JULIEN CÉSARINI, d'une noble famille de Rome, qui prétendait descendre de Jules-César, se distingua de bonne heure par son érudition littéraire et sa science du droit. Il devint professeur de droit à Padoue. Nicolas de Cuse (6), si célèbre plus tard, fut un de ses disciples, comme on le voit dans l'épître par laquelle Cuse dédia une partie de ses ouvrages philosophiques à Julien. Sa réputation lui ouvrit rapidement le chemin des honneurs ecclésiastiques; il fut successivement protonotaire apostolique et auditeur de rote. En 1426 le Pape Martin V le créa cardinal-diacre au titre des Saints-Anges, puis cardinal-prêtre au titre de Sainte-

(1) *Opp. Orig.*, éd. de La Rue, I, p. 10-12. Galland, II, p. 339-341. Routh, II, p. 111-114.
(2) Eusèbe, *Hist. eccl.*, I, 7. Nicéph., I, 11. *Catena PP. in Lucam, ex Cod. Vindobon.*; dans Galland il n'y a que la seconde partie; elle est plus complète dans Routh.
(3) *Ep. ad African.*, n. 15.
(4) *Ep. 83 ad Magnum.*
(5) *Hist. eccl.*, I, 21.
(6) *Voy.* NICOLAS DE CUSE.

Sabine, et enfin cardinal-évêque de Frascati (l'antique Tusculum). Peu avant sa mort Martin V l'envoya à la diète de Nurenberg (printemps 1431) pour y promulguer la bulle de la Croix contre les Hussites et y décider une croisade contre ces ennemis de l'Église et de l'État (1). En même temps il le nomma légat et président du concile convoqué à Bâle pour l'année 1431 (2). Martin V étant mort avant l'ouverture de ce concile, le 20 février 1431, Eugène IV, son successeur, confirma la nomination de Césarini, pendant que celui-ci était occupé de la croisade contre les Hussites. La bataille de Tauss (août 1431), perdue par les croisés, décida du sort de la campagne. Julien maintint tant qu'il put les troupes frappées d'épouvante ; mais il finit par être entraîné dans la fuite générale, et perdit dans cette débâcle la bulle de la Croix et son chapeau de cardinal, dont s'emparèrent les Hussites (3). Après ce désastre Julien se rendit à Bâle (9 septembre 1431), où le concile avait été ouvert par ses subdélégués. Nous avons raconté, dans l'article CONCILE DE BALE, la part active que prit aux travaux du synode le cardinal Césarini, la vigueur avec laquelle il s'opposa à ce que le Pape ordonnât la dissolution du concile, la fidélité avec laquelle, en face de l'exagération des Pères de Bâle, vers le nouvel an de 1438, il obéit à l'appel d'Eugène et abandonna Bâle pour Ferrare. A Ferrare, et plus tard à Florence, le cardinal continua à prendre une part très-vive aux travaux de l'assemblée. Il y fut un des principaux orateurs des Latins contre les Grecs, surtout contre Marc Eugénicus (4).

A la fin du concile de Florence, le Pape Eugène envoya le cardinal en qualité de légat pour engager le roi de Hongrie et de Pologne, Wladislas, à une grande expédition contre les Turcs. En effet, à la demande du légat, la diète de Hongrie, ouverte à Ofen le jour de la Pentecôte 1443, décida la campagne contre les Osmanlis, et au mois de juillet de la même année les Hongrois, les Polonais, les Serviens, les Valaques et les croisés d'Allemagne s'unirent pour entreprendre une formidable croisade. L'héroïque Hunyade (1) défit, à leur tête, les Turcs dans deux grandes batailles, près de Nisse et de Jalovaz, et s'empara, la veille de Noël, des passages de l'Hæmus. L'approche de l'hiver empêcha de poursuivre l'ennemi. Cependant le sultan Murad crut devoir demander la paix. En effet, au mois de juillet 1444, on conclut à Szegedin une paix de dix années. Le sultan déposa la couronne qui lui pesait et la transmit à son fils Mahomet, qui n'avait que quatorze ans. A peine ce changement fut-il opéré que le roi de Hongrie reçut du cardinal François Condolmieri, neveu d'Eugène IV et grand-amiral des flottes chrétiennes alliées de l'Hellespont, ainsi que de Jean Paléologue, empereur grec, des lettres qui lui mandaient que les Caramaniens (peuple belliqueux d'Asie sujets du sultan) s'étaient soulevés, et que le moment était venu, et ne se retrouverait peut-être plus, d'anéantir la puissance turque en Europe. En même temps le cardinal Julien représenta que la paix de Szegedin n'était pas obligatoire, parce que le roi Wladislas l'avait conclue sans l'assentiment de ses alliés, le Pape, le duc de Bourgogne et les républiques de Venise et de Gênes; que, si le roi de Hongrie avait néanmoins des scrupules de cons-

(1) *Voy.* HUSSITES.
(2) *Voy.* BALE (concile de).
(3) *Voy.* HUSSITES.
(4) *Voy.* l'article ÉGLISE GRECQUE, et le détail des négociations avec les Grecs, dans la dissertation de Héfélé sur la *Réconciliation temporaire des Églises grecque et latine*, dans la *Revue trimestr. de Tub.*, 1847, cah. 2.

(1) *Voy.* HUNYADE.

cience pour rompre cette paix, il l'en relevait en vertu de son autorité apostolique.

Vaincus par l'éloquence de Césarini, les Hongrois rompirent la paix qu'ils venaient de conclure, et Hunyade lui-même, qui en avait été le promoteur, recommença avec enthousiasme la guerre dans de si heureuses conditions; l'issue ne répondit point à ces brillantes espérances. Murad reprit les rênes du gouvernement, fit rapidement la paix avec les Caramaniens, et se rendit en toute hâte en Europe à la tête d'une formidable armée. La flotte chrétienne, que le Pape était parvenu à former, stationnait dans l'Hellespont pour barrer le passage à Murad; mais des bâtiments génois se laissèrent indignement acheter et transportèrent l'armée turque, à un ducat par tête, au delà du Bosphore. Murad apparut ainsi à l'improviste, avant que l'armée hongroise eût reçu les renforts qui lui étaient indispensables, et alla la rejoindre avec des forces prépondérantes dans les environs de Warna. Le 10 novembre 1444 les Turcs livrèrent une bataille décisive. Hunyade commanda l'armée avec son habileté ordinaire, et déjà la victoire se prononçait, pour la seconde fois de la journée, en faveur des Chrétiens, lorsque Wladislas, emporté par sa fougue, à la troisième rencontre, se précipita au milieu des janissaires; son cheval fut blessé au pied et tomba; un vieux janissaire se hâta de couper la tête de l'infortuné prince et la fixa comme trophée au bout de sa lance. A cette vue le courage de l'armée chrétienne défaillit; Hunyade lui-même ne put le relever, et peu à peu toute l'armée se débanda et prit la fuite. Parmi les victimes de la journée se trouvaient, outre les évêques d'Erlau et de Gross-Wardein, le cardinal Julien. On prétend qu'un Chrétien valaque, qui devait transporter en bateau les fuyards d'une rive à l'autre, tua le cardinal par convoitise (1).

On n'a de Julien que des discours officiels, cités en partie dans cet article, et des lettres des temps où il était légat et membre du concile. On les trouve dans les actes des conciles.

Outre le cardinal, la famille Césarini a produit plusieurs autres hommes remarquables, entre autres le cardinal ALEXANDRE CÉSARINI, qui rendit beaucoup de services à l'Église et à la science sous le règne de Léon X et de ses successeurs. Il mourut en 1452. Un siècle plus tard, VIRGINIUS CÉSARINI se signala par son savoir. Dès sa jeunesse Bellarmin le comparait à Pic de la Mirandole. Il mourut en 1624, n'ayant que trente ans.

HÉFÉLÉ.

JULIEN L'APOSTAT, empereur. Quoique l'Église fût sortie victorieuse de la lutte du troisième siècle contre le paganisme, il resta sous Constantin le Grand, et même après lui, un puissant parti dans l'empire qui conserva un attachement fanatique au vieux principe du paganisme. D'un côté ce parti, qui avait ses principales ramifications dans la haute société, dans les vieilles familles hellènes et romaines, et de l'autre côté les moyens que, depuis Constantin, on avait employés pour favoriser le Christianisme et abolir l'idolâtrie, préparèrent une violente réaction. L'homme qui, faisant rétrograder de trois cents ans la marche de l'histoire, se mit à la tête de ce mouvement réactionnaire, fut Julien, fils de Jules Constance, beau-frère de Constantin le Grand.

En 337 un affreux massacre des parents collatéraux de la maison impériale avait été exécuté à Constantinople, au su et au gré de l'empereur Constance. Julien, âgé de 6 ans, et son frère

(1) Ægidius Charlier, *de Morte Juliani Cesarini, in Baluzii Miscell.*, t. III, et *Revue trimestr. de Tubing.*, 1848, p. 209.

Gallus avaient seuls été épargnés en vue de leur âge. Après avoir été recueilli et protégé pendant un certain temps par Marc, évêque d'Aréthuse, Julien continua à vivre dans les domaines de sa mère, morte de très-bonne heure, sous la surveillance de Mardonius, esclave vieux et expérimenté, qui l'éleva dans la retraite et l'initia à la connaissance d'Homère. De 10 à 13 ans Julien fréquenta les écoles de Constantinople. Il aurait volontiers suivi les leçons du célèbre rhéteur païen Libanius; mais Constance, qui surveillait avec jalousie le développement intellectuel de Julien et de son frère, ne le lui permit pas. En revanche, Nicoclès, qui, sous le masque de la foi chrétienne, s'était glissé à la cour et en avait obtenu les faveurs, mais qui, en réalité, n'était qu'un païen déguisé, fut chargé de continuer l'éducation de Julien, et l'initia de plus en plus aux poëmes d'Homère, en lui faisant pressentir sous les récits du poëte les mystères d'une profonde philosophie. Julien fit de tels progrès que la curiosité publique fut réveillée à son sujet et s'occupa de lui et de son frère. Cette faveur irrita la jalousie de Constance, qui craignit que les deux jeunes gens n'acquissent une trop grande popularité. Il leur ordonna donc, pour les empêcher de devenir dangereux, de se rendre au château de Macellum, en Cappadoce. Là ils furent minutieusement surveillés; Julien fut même ordonné lecteur, et c'est ainsi qu'on peut s'expliquer la connaissance qu'il acquit des saintes Écritures. Du reste, d'après les ordres de l'empereur, tout ce dont furent occupés les deux exilés, même leurs jeux, dut avoir une couleur de dévotion et de pratique religieuse. Mais la précipitation avec laquelle on leur imposa la religion de la cour, les secrètes intentions qu'on avait, et qui ne pouvaient leur échapper, devinrent les causes directes de la résistance que le vif et spirituel Julien opposa au joug religieux, auquel son frère Gallus se soumit sans peine. Tous les manuscrits de poëtes et de philosophes grecs que Julien pouvait apercevoir, il s'en emparait secrètement pour y puiser avec ardeur le venin du paganisme. En outre, la haine qu'il portait à son oncle Constance, dont les mains étaient souillées du sang de son père, de ses sœurs et de ses parents, il la déversa bientôt tout entière sur la religion de l'empereur, et cette haine ne fit que se fortifier par la vue des bassesses continuelles des évêques ariens, de leurs interminables disputes théologiques, et par la conviction que beaucoup de païens n'avaient embrassé le Christianisme que par des considérations mondaines. Ainsi Julien était déjà un semi-païen lorsqu'à l'âge de 19 ans, après un esclavage de 16 années, il rentra dans la société des hommes. En effet, en 350 Constance avait appelé les deux frères à la cour; Gallus fut élevé à la dignité de césar et associé à l'empire. Julien put continuer ses études à Constantinople, quoiqu'il lui fût toujours interdit d'entendre Libanius. Lorsqu'en 351 Constance fut appelé en Occident par la guerre qu'avait suscitée le soulèvement de l'usurpateur Magnence, il crut dangereux de laisser derrière lui le jeune prince, qui avait de nouveau attiré l'attention sur sa personne, et lui donna l'ordre de se rendre à Nicomédie, en Bithynie, après lui avoir fait promettre qu'il n'entendrait pas Libanius, qui s'était réfugié dans cette ville. Mais la défense ne fit qu'exciter la curiosité du jeune prince; il garda la lettre de sa promesse, mais il sut se procurer par écrit les leçons du rhéteur et entra bientôt en rapport avec tout le parti païen. Les Platoniciens de Pergame et d'Éphèse, Ædésius, Chrysanthe, Maxime et d'autres, étaient en commerce fréquent avec les païens de

Nicomédie, et agirent tacitement par eux sur Julien; et, tandis que les philosophes s'entretenaient avec lui sur la nature et l'origine de l'âme, sur l'essence et la puissance des dieux et des démons; tandis qu'ils lui montraient des oracles qui présageaient le futur triomphe des anciens dieux et lui prouvaient qu'il serait l'instrument de ce triomphe, le charlatan Maxime d'Éphèse était arrivé à Nicomédie pour enlacer Julien dans les artifices de la magie et de la divination. Maxime l'emmena avec lui en Ionie, et les hiérophantes d'Éleusis l'initièrent à leurs mystères. Son esprit, égaré par une éducation purement littéraire, aussi vain qu'avide d'éclat et de renommée, se plut à toute cette fantasmagorie. Il se berça de l'espoir de surpasser tous ses contemporains en sagesse philosophique. Ce goût du paganisme n'était contrebalancé en lui par aucune tendance chrétienne; le Christianisme non-seulement était pour lui une forme purement extérieure, mais c'était un système odieux à ses yeux autant que ceux qui en portaient le nom, et qui en avaient si peu pratiqué les vertus à son égard.

On répandit dès lors dans le public le bruit de son penchant pour le paganisme; son frère Gallus crut devoir le prévenir par le prêtre Aétius, et Julien, voulant détourner les soupçons, prit les apparences d'un grand zèle religieux et d'une piété monastique. En 354 Gallus fut renversé par suite de la faiblesse de son administration; il fut accusé d'avoir conspiré contre l'empereur, et condamné à mort. Julien fut enveloppé dans sa chute et conduit comme prisonnier d'État à la cour de l'empereur, à Milan. L'immense danger qui planait sur lui fut conjuré par l'intervention de l'impératrice Eusébie, et il obtint par extraordinaire l'autorisation de continuer ses études à Athènes, la savante capitale du paganisme. Mais au bout de six mois il fut, à son grand regret, rappelé à Milan; il fit couper sa longue barbe, déposa le manteau de philosophe, et revêtit, en 355, la pourpre en qualité de César des provinces des Gaules, d'Espagne et de Bretagne. Nous n'avons point à nous occuper ici des actions du jeune César durant son administration des Gaules pendant six années consécutives; nous remarquerons seulement qu'il vint à bout de toutes les difficultés, qu'il déjoua les intrigues des faux amis et des courtisans perfides, rétablit la paix dans les Gaules et porta l'aigle triomphante de l'empire jusqu'au cœur de l'Alémanie.

Julien déployait une activité extraordinaire et se montrait *avare de son temps*. Le jour, *il le consacrait* aux affaires de la paix ou de la guerre, une petite portion de la nuit au sommeil, le reste à l'étude des philosophes, des poëtes et des orateurs de l'antiquité. Il gagna promptement l'amour du peuple, et devint l'idole des soldats, qu'il conduisit de victoires en victoires. Ses folies philosophiques et magiques restaient cachées au monde, car il ne s'en occupait que dans le silence du cabinet; sa vie était exemplaire. Mais plus sa renommée grandissait, plus la jalousie de l'empereur devenait ardente et farouche. De nouveaux plans furent forgés pour perdre le jeune César.

En 360 la cour lui intima l'ordre d'envoyer en Orient la plus grande et la meilleure partie de l'armée qui était sous son autorité dans les Gaules, pour prendre part à la guerre contre les Perses. Les soldats furent consternés. Les réclamations de Julien à l'empereur ayant été vaines, l'armée se souleva et proclama Julien empereur, à Paris. Constance ne voulut pas entendre parler de cette élévation de son neveu et lui déclara la guerre. Au printemps 361, époque jusqu'à laquelle il

avait caché son penchant pour le paganisme, car il avait encore célébré la fête de l'Épiphanie avec les fidèles de Vienne, Julien s'avança à la tête de son armée vers l'Orient, parvint sans rencontrer de sérieuse résistance jusqu'à Athènes, y fit ouvrir les temples des dieux et provoqua tout le monde à suivre son exemple.

Peu de temps après il reçut la nouvelle de la mort de Constance, et devint ainsi, sans s'être souillé du sang de son oncle, maître unique de l'empire romain. Son règne fit rétrograder l'histoire d'un demi-siècle. Julien, entouré et conseillé par les néo-platoniciens, n'eut plus d'autre pensée que celle de relever l'ancienne religion. La dignité de souverain pontife, *pontifex maximus*, que les empereurs avaient portée, fut aussi importante à ses yeux que celle d'empereur. Il divisa sa vie en deux parts, l'une pour le service de l'État, l'autre pour celui de l'autel. Il ne se contenta pas de rétablir ce qui avait été renversé, il ajouta du nouveau à l'ancien. Mais l'exagération à laquelle il s'abandonna démontra clairement que son essai de restauration était une chose contrainte et imaginaire. Il immola des victimes sans nombre, offrant souvent des sacrifices de cent taureaux, des troupeaux immenses de toutes espèces d'animaux, les oiseaux les plus rares de tous pays et de toute latitude.

La part qu'il prenait aux exagérations de son culte était aussi extravagante que les cérémonies auxquelles il présidait : nul chemin n'était trop long, nulle voie trop difficile, nulle chaleur trop grande quand il s'agissait de visiter quelque temple célèbre. Il bâtit dans son propre palais une chapelle au Soleil, son dieu protecteur. Ses jardins, ses appartements étaient ornés des statues et des autels des dieux. Chaque matin il saluait la lumière du ciel par le sacrifice d'un taureau ; il en immolait un autre le soir au coucher du soleil. La lune, les étoiles, les génies de la nuit recevaient chacun à leur tour, et à des heures marquées, les honneurs que leur déférait la fantastique piété du dévot empereur. Nul sacrifice n'avait jamais été en usage dans un coin quelconque de la Grèce que Julien ne l'eût mis en usage durant le petit nombre d'années de son règne. Rien n'était d'ailleurs plus étrange que de voir le pontife impérial porter lui-même du bois à l'autel, souffler le feu, immoler de sa propre main les victimes, fouiller leurs entrailles, en sa qualité d'aruspice, pour y lire la volonté des dieux.

Julien mettait le même zèle fanatique dans ses pratiques d'ascétisme; tantôt il s'abstenait de tel mets, tantôt de tel autre, suivant qu'il devait entrer en commerce avec telle ou telle divinité, avec Pan ou Hermès, Hécate ou Isis. Tous les membres du paganisme hellénique devaient être en union avec leur pontife suprême, et former une sorte d'église hiérarchique, ayant dans chaque province des prêtres sacrificateurs, placés sous l'autorité des pontifes, qui tous étaient subordonnés à l'empereur. Il exigeait des prêtres non-seulement une éducation intellectuelle et morale digne de leur haute vocation, mais il composa un ouvrage qui devait leur servir de manuel dans l'administration de leurs fonctions, et qui n'est qu'une contrefaçon des règles disciplinaires que l'Église impose au clergé. Suivant ce manuel, les prêtres païens devaient être humains, hospitaliers, chastes, humbles; ne fréquenter aucun théâtre, aucun cabaret; ne remplir aucun métier déshonnête, n'assister que rarement à des festins, s'abstenir de lectures inconvenantes, de l'étude de tout système de philosophie impie, etc. Il établit aussi parmi ses prêtres une discipline pénitentiaire toute particulière, à l'instar de celle de l'Église. Il se servit même

de l'autorité qui lui était attribuée comme pontife souverain, pour repousser les pécheurs de la communauté païenne pendant plus ou moins de temps. Il imita l'usage qu'avait établi l'Église de munir les membres d'une communauté qui se mettaient en voyage de lettres de recommandation (*epistolis formatis*); il introduisit la prédication dans le culte païen; des prêtres couronnés, couverts d'un manteau de pourpre, apparaissaient dans les chaires, et interprétaient dans un langage emphatique le sens allégorique des mythes, afin de rendre populaires les dogmes du paganisme nouveau. Il mit même à profit l'usage des chants de l'Église; il fit, aux frais du trésor, enseigner à Alexandrie le chant sacré aux jeunes gens qui montraient du talent; il érigea des couvents païens d'hommes et de femmes. Mais avant tout il s'occupa de ranimer dans les communautés païennes l'esprit de charité fraternelle qui caractérisait les Chrétiens, fonda des établissements de bienfaisance de toute espèce, et donna par des dons immenses l'exemple de la libéralité à tous les riches de son empire.

On peut conclure de tout ce qui précède que le paganisme que Julien prétendait relever n'avait que le nom de commun avec le paganisme historique; ce n'était qu'une contrefaçon hideuse du Christianisme. Ajoutons qu'il eut soin de distribuer des honneurs et de l'argent à ceux qu'il voulait entraîner, et qu'un grand nombre de Chrétiens se trouva disposé à changer de religion comme de costume, et à se laisser séduire par ces vulgaires et toujours puissantes amorces. Mais toute l'activité déployée par l'empereur et ses agents pour restaurer l'antique religion de l'État eût été insuffisante si, en même temps, il n'avait positivement attaqué ce qu'il appelait les intrigues subversives des novateurs impies; car Julien nommait les Chrétiens des impies et des athées, ἀσεβεῖς, ἄθεοι. Il dédaigna toutefois les violences et les persécutions, auxquelles avaient eu recours tant de ses prédécesseurs pour anéantir le Christianisme, sans y réussir; il les considérait, d'une part, comme des moyens inutiles et contraires au but qu'il s'agissait d'atteindre, puisque la contrainte ne produit rien dans les choses qui dépendent de la liberté, et que le martyre n'avait servi jusqu'alors qu'aux progrès du Christianisme; d'autre part, comme des moyens indignes et injustes, puisque les hommes méritent plutôt la pitié que la haine lorsque, dans la plus grave des affaires, la religion, ils tombent dans l'erreur. Mais il n'en prit pas moins des mesures qui, *pour être modérées en* apparence, étaient parfaitement calculées et devaient amener comme d'elle-même la ruine du parti chrétien. En 362 il publia une loi ordonnant que les biens de l'État qui, depuis Constantin, avaient été distribués en dons au clergé, seraient restitués aux communes; que les Chrétiens qui avaient ruiné des temples païens, ou se les étaient attribués, les restitueraient ou les feraient rebâtir. Les distributions de blé aux prêtres et au peuple chrétien cessèrent; la juridiction du clergé, ses immunités, le droit d'accepter des legs et des testaments furent abolis. En même temps il fut interdit aux Chrétiens d'enseigner publiquement la grammaire, la rhétorique, toute espèce de littérature. Il voulait, en enlevant à l'Église tout moyen de culture scientifique, la rendre méprisable et l'affaiblir par le dedans. La jeunesse chrétienne des grandes familles ne devait plus s'instruire que dans les écoles païennes, tyrannie morale contre laquelle s'élevèrent avec éloquence les deux Apollinaires (1). Enfin,

(1) *Voy.* APOLLINAIRE.

pour compléter l'œuvre de désorganisation, il fallait multiplier les divisions parmi les Chrétiens, et, dans ce but, Julien eut soin de rappeler les évêques et les ecclésiastiques qui, durant les controverses ariennes et donatistes, avaient été exilés sous les gouvernements précédents; il n'exclut que les évêques tels qu'Athanase (1), dont l'influence lui semblait contrebalancer trop puissamment son autorité. Pour faire mentir l'Évangile il convia les Juifs, dont il avait déjà beaucoup modéré les charges, à retourner à Jérusalem pour y rebâtir leur temple. Il leur assigna des sommes considérables dans ce but, et fit affluer de tous les côtés de l'empire de riches contributions; un commissaire spécial des travaux fut nommé dans la personne du savant ministre Alypius, pour diriger et hâter l'œuvre. Tout fut inutile : la terre trembla, et le feu qui en sortit consuma les travaux et les travailleurs (2). Julien, en faisant placer sa statue parmi celles des dieux, et en mettant les Chrétiens dans la dure nécessité ou d'offrir leur hommage à la fois à son image et à celles de ses prétendues divinités, ou de refuser toute marque d'honneur à l'empereur en même temps qu'aux idoles; en faisant passer devant un autel païen, sur lequel ils devaient répandre de l'encens, les soldats qui venaient recevoir les largesses de l'empereur (*donativum*), Julien plaçait évidemment ses sujets soit sous l'influence de la crainte, soit sous celle de l'avarice, et dans tous les cas sous l'empire de la contrainte. D'un autre côté, en ne confiant plus les charges de la cour, de l'armée et de l'État, qu'à des païens, aux hommes de la foi antique, comme il les appelait, il entraîna par l'ambition plus d'un Chrétien dans l'apostasie. Quant aux prêtres et aux gouverneurs des provinces, qu'on ne choisissait que parmi les païens les plus ardents, comme ils savaient qu'ils ne pouvaient conquérir la faveur impériale qu'en propageant avec zèle le paganisme, et comme leur fanatisme personnel était parfaitement d'accord avec leur désir de plaire à l'empereur, on comprend facilement qu'en plus d'une occasion et en plus d'une localité ils opprimèrent et persécutèrent les Chrétiens, même d'une manière sanglante, et il est plus que probable que, si Julien était revenu de son expédition de Perse, il serait devenu un cruel persécuteur de l'Église; mais il y succomba, après avoir passé l'hiver de 362 à 363 à Antioche, capitale de l'Orient. Au mois de mai une flèche ennemie vint mettre un terme à ses jours et à toutes ses entreprises.

L'œuvre de Julien, qui avait dû emprunter tous ses éléments au Christianisme, son rival détesté, frappée dès l'origine d'une incurable faiblesse, s'écroula avec son auteur; mais cette courte domination du paganisme fut un temps de salutaire épreuve pour les Chrétiens; ils furent passés au crible; beaucoup furent trouvés trop légers. D'autres demeurèrent fidèles, et renoncèrent plutôt à tout qu'à leur foi; en maintes contrées même le nombre des Chrétiens augmenta; ils se montrèrent plus ardents, plus unis et plus forts contre le nouveau paganisme; l'Église se recueillit et se retrempa. — Julien avait aussi attaqué l'Église la plume à la main dans un écrit intitulé *Soirées d'hiver d'Antioche*.—Ce prince, que, dans son style sincère et énergique, Grégoire de Nazianze appelait un Achab et un Jéroboam, un Pharaon et un Nabuchodonosor, était un homme plein de talent, de mœurs sévères, capable de régner, mais qui fut égaré par une fausse éducation et les malheurs de sa famille.

Cf. Strauss, *le Romantique sur le trône des Césars* ou *Julien l'Apos-*

(1) *Voy.* Athanase.
(2) *Voy.* Juifs.

tat; Gfrörer, *Hist. de l'Église*, t. II, P. 1; Néander, *Hist. de l'Égl.*; Katerkamp, *Hist. de l'Église*; Pfahler, *Julien l'Apostat*; Néander, *l'Empereur Julien et son temps;* Le Beau, *Hist. du Bas-Empire; Histoire de Julien l'Apostat*, par l'abbé de la Bletterie, réimprimée à Paris, in-12, et celle qu'a publiée Jondot, 1817, 2 vol. in-8°; — Gerdil, *Considérations sur Julien*. — Les œuvres de Julien, comprenant des *discours*, des *lettres*, une *satire des Césars*, la *Fable allégorique, le Misopogon* ou *l'Ennemi de la barbe*, ont été publiées collectivement à Paris, 1583, in-8°, grec-latin; *ib.*, 1630, in-4°, et Leipzig, 1696, in-fol. Les *Œuvres complètes de Julien* ont été traduites du grec en français pour la première fois par R. Tourlet, Paris, 1821, 3 vol. in-8°. FRITZ.

JULIEN (S.), archevêque de Tolède, né dans cette ville, disciple de S. Eugène II (1), monta sur ce siége en 680. Il présida quatre conciles de Tolède, le 12e de 681, le 13e de 683, le 14e de 684 et le 15e de 688.

Peu de temps après le treizième concile de Tolède, un légat du Pape Léon II apporta en Espagne les actes du concile œcuménique célébré à Constantinople, en 680-681, contre les monothélites, et demanda, au nom du Pape, que ces actes fussent approuvés par un synode général de toute l'Espagne. En conséquence, dans la quatorzième assemblée ecclésiastique des évêques d'Espagne, réunis à Tolède, ils approuvèrent non-seulement le concile de Constantinople, mais encore une apologie de la foi rédigée par l'archevêque Julien à cette occasion, et ils envoyèrent une légation à Rome pour en rendre compte au Pape et lui remettre l'écrit de Julien. Le Pape Benoît II trouva que l'écrit de Julien avait besoin, dans certains endroits, d'une explication ou plutôt d'une modification, vu qu'il disait, par exemple, que la volonté avait engendré la volonté, qu'il y avait trois substances dans le Christ, etc. Le quinzième synode de Tolède répondit au désir du Saint-Siége en expliquant, dans un sens tout à fait catholique, les expressions qui avaient ému le Saint-Siége, et Julien envoya, pour sa justification, une autre apologie à Rome. Le Pape Sergius Ier en fut parfaitement satisfait.

Julien mourut le 8 mars 690. L'Église fait mémoire de lui ce jour-là. C'était un prince de l'Église aimable, bienfaisant, pieux, zélé pour tout ce qui concernait le culte divin et le maintien de la discipline ecclésiastique. Il était très-érudit, et composa un grand nombre d'écrits, qui ne sont qu'en partie venus jusqu'à nous.

Tels sont : 1° trois livres *Prognosticorum, sive de origine mortis humanæ, de futuro sæculo et de futura vitæ contemplatione*; 2° *Vita S. Ildefonsi, Toletani;* 3° *Libri III de demonstratione sextæ ætatis, adversus Judæos;* 4° *Historia gestorum regis Wampæ*. Du Pin prétend que les *Libri II contrariorum in speciem locorum utriusque Testamenti* ne sont pas de Julien, et les attribue à Berthorius, abbé du mont Cassin; Du Pin dit de même que les *Commentaires sur le prophète Nahum* ne lui appartiennent pas. Félix, évêque de Tolède, un des successeurs de Julien, a donné un catalogue de tous les écrits de Julien, avec une notice biographique sur cet évêque.

Voir Ferreras, *Hist. univ. d'Espagne*; Bolland., 8 mars; Du Pin, *Nouvelle Biblioth.*, t. VI, p. 37; Sardagna, *Indiculus PP*, *tit. Julian*.

SCHRÖDL.

JULIEN D'ÉCLANUM. *Voyez* PÉLAGIENS.

(1) *Voy.* EUGÈNE (S.).

JULIENNE (Ste), vierge et martyre, naquit vers la fin du troisième siècle à Nicomédie, en Bithynie ; son père était un païen fort riche, qui jouissait d'une grande considération. Les dons de l'esprit se développèrent rapidement dans Julienne comme les grâces du corps. Attirée vers la vérité, que le paganisme ne pouvait lui offrir, Julienne devint secrètement chrétienne. Le préfet Éleusius, païen auquel Julienne avait été promise dès l'âge de neuf ans, croyant le moment venu de l'épouser, lui demanda sa main, qu'elle consentit à lui donner à condition qu'il deviendrait chrétien. Éleusius n'accepta pas la proposition ; il chercha, ainsi que le père de la jeune fiancée, à la détourner de l'Évangile, d'abord par des moyens de douceur, puis par la violence ; mais ce fut en vain. Elle fut jetée en prison, et Satan, qui s'était revêtu de la figure d'un ange de lumière pour la séduire, la trouva sourde à toutes ses propositions. Toutes les tentatives pour abattre son courage ayant échoué, Éleusius la fit décapiter. Séphonie ou Sophronia, femme chrétienne d'un sénateur, voulut emporter ses restes mortels à Rome ; mais, une tempête l'ayant forcée de relâcher dans un port de la basse Italie, les reliques de Julienne furent déposées d'abord à Putéoli, plus tard à Cumes, en Campanie, et enfin à Naples en 1207. D'autres villes d'Espagne, d'Afrique, et même Bruxelles, prétendent posséder ses reliques. Les renseignements à cet égard sont divers, fabuleux et contradictoires. L'Église célèbre la mémoire de Ste Julienne le 16 février. On ignore l'année de sa mort.

Cf. *Acta Sanctorum*, Bolland., t. II Februarii, p. 868-886.

FRITZ.

JULIENNE (Ste). *Voyez* FÊTE-DIEU.

JULIN (*évêché de*). *Voy.* OTHON (S.), *apôtre de Poméranie.*

JUNILIUS, *évêque africain*, florissait vers le milieu du sixième siècle. Nous n'avons aucun renseignement sur ses actions, sur sa vie, etc. On ne le connaît que par une lettre à l'évêque africain Primasius, dans laquelle il résume, à sa demande, certains principes et certaines règles à suivre dans l'interprétation des saintes Écritures, tels, dit-il, qu'il les avait reçus d'un Persan nommé Paul, qui avait fait ses études théologiques à Nisibe. Cet écrit, imprimé par exemple dans la *Bibliotheca maxima veterum Patrum*, Lugduni, t. X, p. 339-350, intitulé *de Partibus divinæ legis libri duo*, a la forme d'un dialogue entre un élève et son maître. Le premier livre comprend vingt petits chapitres, dans lesquels il traite du style de la Bible, de son autorité, de ses auteurs, de sa division en livres poétiques et prosaïques, de leur ordre. Il indique quatre genres de style biblique : le style historique, prophétique, proverbial et dogmatique, et fait connaître les divers livres qui appartiennent à telle ou telle catégorie. A la demande : Que nous apprend l'Écriture ? il répond : Elle nous apprend certaines choses de Dieu, d'autres de ce monde et d'autres du monde à venir. Ensuite il parle des noms et des termes par lesquels l'Écriture désigne Dieu, de sa nature, de la Trinité ou des trois personnes divines et de leur action *ad extra*.

Dans le second livre, qui renferme trente chapitres, il enseigne ce qui regarde ce monde et le monde futur. Toutefois il ne traite que sommairement des points principaux de la dogmatique, c'est-à-dire de la création, de la Providence, de la liberté, de la vie future. Il s'arrête un peu plus longuement sur les figures, les prophéties. Le chap. 29 répond exactement, mais non complétement, à la question : Comment pouvons-nous démontrer que les livres de notre religion ont été divinement ins-

pirés ? Les jugements de Junilius sur le caractère canonique et apocryphe des différents livres de l'Écriture sont remarquables.

Cf. *Bibl. maxima*, l. c. ; Cave, p. 340 ; Schröckh, *Hist. de l'Église*, t. XVII ; Locherer, *Hist. de l'Égl.*, t. V.

FRITZ.

JUNIUS (FRANÇOIS) (*Du Jon*), théologien réformé, naquit le 1er mai 1545 à Bourges. Après avoir acquis des connaissances littéraires et quelque teinture du droit dans sa ville natale, il se rendit à Lyon dans l'intention de s'embarquer avec l'ambassadeur de France pour Constantinople ; mais à son arrivée à Lyon l'ambassadeur était parti, et Junius profita de son séjour dans cette ville pour perfectionner son instruction. Il trouva dans le recteur Barthélemy Annulus un bienveillant accueil. Junius sut défendre sa vertu contre les attaques d'impudentes courtisanes, mais il ne sut pas garantir sa foi des atteintes de l'erreur. Un sophiste de l'université lui expliqua les paroles d'Épicure, qu'il lisait dans le *de Natura Deorum* de Cicéron : *Deum nihil curare nec sui nec alieni*, d'une manière si plausible qu'il se jeta dans les bras de l'athéisme. Dès que son père fut averti de la direction philosophique que prenait son fils, il le rappela et lui imposa la lecture assidue des saintes Écritures. Cette lecture, surtout le premier chapitre de l'Évangile de S. Jean, le ramena en effet de ses égarements. Plus tard il se rendit à Genève et y étudia la théologie et la littérature classique. Il refusa la place de prédicateur de l'église de l'Hôpital, mais en accepta une du même genre à Anvers en 1565.

S'étant quelques années après rendu en Allemagne, l'électeur palatin, Frédéric III, l'accueillit avec faveur, et il trouva dans le ministère de l'église de Schönau une large sphère d'activité. Durant les années 1568-78 il remplit les fonctions de prédicateur de la cour du prince d'Orange, puis celles de pasteur de Neustadt, *an der Hardt*, et d'Otterbourg. Sous le prince palatin Casimir Ier il devint professeur de théologie de Heidelberg. Cependant peu de temps après il partit avec le duc de Bouillon pour la France, avec la mission d'organiser l'Église réformée de Sédan. Henri IV apprit à le connaître et l'apprécia, car il le chargea bientôt d'une mission pour l'Allemagne. A son retour l'académie de Leyde lui offrit une chaire de théologie, qu'il accepta, et qu'il remplit jusqu'en 1602, année où il mourut de la peste.

Il s'était distingué au milieu de son temps comme un des principaux propagateurs de la réforme dans les Pays-Bas, comme docteur en théologie, philologue, exégète et apologiste des doctrines de son église. Il eut le mérite particulier de traduire avec J. Trémellius l'Ancien Testament en latin. Sa traduction, que sa fidélité rare et parfois exagérée fit extrêmement goûter aux protestants, a été souvent réimprimée en Suisse, en Hollande, en Angleterre et en Allemagne. Comparé à beaucoup de ses contemporains, Junius avait des opinions très-tolérantes à l'égard des Catholiques, comme on peut le voir, surtout dans son écrit de 1592 : *Irenicum, de Pace Ecclesiæ catholicæ, inter Christianos, quamvis diversos sententiis, religiose procuranda, colenda atque continenda, in Psalmos Davidis* 122 *et* 133 *meditatio*. — On peut encore citer parmi ses écrits : *Prælectiones in tria prima capita Geneseos ; Expositio Danielis ; Analysis Apocalypseos ; de Theologia vera ; de Politia Mosis ; de Peccato primi Adami ; Animadversiones ad Bellarminum ; Liber de Ecclesia*, etc. On les a réunis et publiés en deux vol. in-fol., avec une biographie par l'auteur lui-même.

Cf. Schröckh, *Hist. de l'Égl.*, t. II

et IV; Iselin, *Lexique*, P. 2; Bayle, *Dictionnaire. Adami Vitæ theolog.; Gerdesii Scrinium antiquar.*

FRITZ.

JURA CIRCA SACRA. L'école nomme ainsi l'ensemble des droits que s'attribue l'État sur l'Église dans certaines circonstances extérieures. Ce sont à la fois des droits de surveillance et des droits de protection.

I. Le *droit de surveillance* est, dans le sens vulgaire, le pouvoir qu'a l'État de veiller sur tout ce qui constitue la manifestation de la vie extérieure de l'Église, de manière à ce que celle-ci se maintienne dans ses limites constitutionnelles, ou le droit qu'a l'État de défendre son existence et son indépendance en face de l'Église, et par conséquent d'écarter ce qui menace et viole ses droits. Cette surveillance, *jus inspectionis*, est au fond le droit de défense qu'a l'Etat, *jus cavendi*, en vertu duquel il empêche l'Église d'empiéter sur ses droits et de l'entraver dans l'accomplissement de tout ce qui est nécessaire à son développement normal (1).

Quand l'État se contente de se défendre contre des empiétements de la puissance ecclésiastique dans sa propre sphère, cela est juste et il n'y a aucune objection à faire; mais la plupart des gouvernements se sont, depuis le milieu du dix-huitième siècle, permis dans leur législation les plus grands empiétements dans la sphère du droit ecclésiastique, et ont de beaucoup outrepassé les limites de leur pouvoir légitime (2). Si l'Église protestante se plaignit avec raison d'avoir perdu son indépendance vis-à-vis des gouvernements et d'être administrée par des autorités civiles au lieu de l'être par des fonctionnaires ecclésiastiques, l'Église catholique eut encore bien plus de motifs de gémir de la violation de sa liberté; car l'Église catholique a l'obligation absolue de se régir exclusivement par les supérieurs hiérarchiques dont l'autorité découle de ses dogmes inaliénables.

Malgré cela la plupart des princes, prétendant se tenir en garde contre les soi-disants empiétements de l'Église, ont transformé la sollicitude que l'État doit avoir, en vue de sa propre conservation, en une direction suprême de l'Église, et ont cru devoir réduire la compétence des évêques sous beaucoup de rapports à une simple coopération, ou même à un simple droit de représentation.

On couvrit cette tutelle formelle de l'État, s'étendant aux affaires purement ecclésiastiques, du nom plausible de suprématie royale, de droits inaliénables de la couronne. Cependant tout esprit impartial reconnaît que cette direction de l'Église par l'État n'est, en aucune façon, un droit de la couronne; qu'elle n'est qu'une simple maxime gouvernementale; car, si cette maxime est en effet adoptée par un grand nombre de gouvernements, tels que la France, l'Espagne, le Portugal, Naples, Parme, l'Autriche, la Prusse, la Russie, etc., d'autres, comme la Turquie, les États-Unis d'Amérique, l'ont rejetée comme impolitique et dangereuse, ou ne l'ont maintenue que pendant un certain temps, comme en Angleterre et en Hollande, puis l'ont abandonnée, et l'on voit très-bien que les uns et les autres adoptent tel système ou tel autre par des motifs tout différents, suivant les prétendus intérêts du pays. Cette divergence d'opinions et de pratique ne pourrait exister s'il s'agissait d'une suprématie légitime, d'un droit réel de la couronne; car un droit réellement souverain est un attribut indispensable,

(1) *Voy.* PLACET ROYAL.

(2) *Voy.* FRANCE, GALLICANISME, PLACET ROYAL, JOSEPH II.

sans lequel aucun gouvernement ne peut subsister, quelle que soit d'ailleurs la forme de ce gouvernement. Le droit souverain de l'État en face de l'Église ne peut par conséquent être autre que celui qui appartient à l'État vis-à-vis de toute autre personne physique ou morale. Malgré cela les législations allemandes se sont crues autorisées à développer, en face de l'Église catholique, un droit spécial, dans une série de dispositions dont nous ne citerons et n'expliquerons brièvement que les principales.

1. « Les rapports des évêques, du clergé et du peuple, avec le Saint-Siége, sont soumis à la surveillance des autorités politiques ou ne peuvent être entretenus que par l'intermédiaire de l'État. »

On n'a qu'à consulter à cet égard les constitutions des divers pays. Ce n'est que dans les temps les plus récents qu'en Prusse (1) on a consenti à ce que, dans toutes les affaires religieuses qui donnent lieu à des communications réciproques entre les évêques du pays et le chef de l'Église, les rapports avec le Saint-Siége auraient lieu sans aucune espèce d'entrave. Trois mois après, la Bavière (2) suivit cet exemple, en déclarant qu'à l'avenir les communications des évêques, du clergé et du peuple avec le Saint-Siége seraient, conformément aux termes du concordat (3), dans toutes les affaires religieuses et ecclésiastiques sans exception, absolument libres de toute intervention et de tout contrôle de la part de l'ambassade du roi à Rome et de toutes les autres autorités civiles.

En revanche, en Autriche, jusque dans ces derniers temps, tout ce qu'on pouvait demander au Saint-Siége et ce qui en dépendait devait passer exclusivement entre les mains des agents de S. M. I. et R. à Rome, et, quoiqu'il ne fût pas défendu aux archevêques, évêques et chapitres, de se faire représenter par des mandataires spéciaux, ceux-ci devaient obtenir chaque fois le visa (*ridit*) des agents du gouvernement. Récemment, enfin, la liberté a été rendue à l'Église d'Autriche à cet égard.

2. « Les bulles et les brefs du Pape, tout comme les ordonnances des archevêques et des évêques, sont tantôt tous, sans distinction, soumis au *placet* du souverain, tantôt, s'ils sont purement religieux, soumis à sa surveillance. »

Le *placetum regium* ne date en Occident que du quinzième siècle (1), et depuis lors les gouvernements s'en sont servis comme d'une mesure de police préventive pour paralyser à leur gré l'influence du Pape et des évêques. Il est évident que ce *placetum* n'est pas fondé en droit; car c'est un empiétement sur la liberté des rapports entre les fidèles et leurs supérieurs légitimes; un empiétement sur le régime même de l'Église, puisque le *placetum* renferme au moins tacitement la prétention que l'ordonnance des supérieurs ecclésiastiques n'oblige les sujets à l'obéissance qu'autant qu'elle est approuvée par le gouvernement. Le droit des évêques d'ordonner quelque chose verbalement ou d'une manière non officielle est, par conséquent, aboli par là, contrairement à toute idée du pouvoir des supérieurs ecclésiastiques, et, comme l'obéissance à l'égard des supérieurs ecclésiastiques ne commence à être civilement autorisée qu'après le *placet* politique du gouvernement, il en résulte que cette approbation prend par le fait le caractère d'une ordonnance du gouvernement, et elle érige le pouvoir

(1) *Ordonn. ministér.* du 1er janv. 1841.
(2) *Rescr. ministér.* du 25 mars 1841.
(3) 1817, art. XII, lit. *e*.

(1) *Voy.* PLACET.

de l'État, dans ce cas, en pouvoir suprême de l'Église. Le *placet* est une mesure qui viole cette libre communication d'une manière plus sensible que la censure; car celle-ci se restreint à des écrits destinés à l'impression, et a, du moins en apparence, pour but unique d'empêcher le mal de se répandre; le *placet* introduit l'inspection et l'agrément d'une autorité étrangère dans des écrits qui ne sont pas destinés à l'impression, et peut être refusé à la plus innocente des communications, seulement parce qu'elle déplaît au gouvernement.

Enfin le *placet* est une mesure politiquement imprudente. Il est une preuve évidente de la défiance du gouvernement à l'égard de l'administration des supérieurs ecclésiastiques qu'il a lui-même reconnus; d'une défiance qui n'atteint dans cette proportion et d'une manière aussi compromettante aucune autre corporation de l'État, et qui par là même est plus profondément blessante. Il est une mesure de précaution insuffisante contre la diffusion possible d'ordonnances ecclésiastiques mal vues, une faible garantie du système gouvernemental contre un clergé ardent et jaloux, et un instrument des plus dangereux contre un clergé sans conscience, parce qu'il ruine l'obéissance ecclésiastique et énerve l'autorité des supérieurs. C'est une mesure qui ne réagit que trop inévitablement sur l'État lui-même et anéantit infailliblement l'obéissance civile et l'autorité des agents du pouvoir. Ces considérations et d'autres de ce genre ont sans doute amené ce résultat que les constitutions écloses à Paris, à Francfort, à Vienne, à Berlin, etc., en 1848, ont directement aboli le *Placetum royal*.

8. « D'après l'ancien système gallican et les constitutions modernes des États allemands, tout membre du clergé, tout agent de l'autorité civile peut avoir recours au gouvernement contre l'abus du pouvoir ecclésiastique. »

Cet appel comme d'abus, *recursus ab abusu*, que Fébronius (1) nomme *remedium in pallia quotidianum* (2), est communément déduit du droit qu'a le souverain de se défendre, de celui qu'a tout citoyen qui se croit lésé par une sentence ou une mesure ecclésiastique, de recourir à la protection de l'État, et de réclamer de celui-ci le redressement des torts de l'autorité spirituelle.

Mais on peut répondre à cette prétention : qu'il y a bien des circonstances dans lesquelles, d'après la constitution de l'Église, garantie par l'État lui-même, cet appel est inadmissible au fond. Ainsi quand l'évêque refuse l'investiture d'un bénéfice ecclésiastique en objectant formellement un défaut canonique dans la personne du bénéficiaire, que signifie le recours à la puissance civile, et l'évêque peut-il être tenu de violer les canons qu'il a solennellement jurés, d'enfreindre ses obligations et d'agir contrairement à sa conscience?

Comme d'ailleurs chacun peut avoir recours à l'appel canonique contre toute transgression de la constitution de l'Église, contre tout excès de pouvoir ecclésiastique, et que cette voie de procédure est partout reconnue par la législation civile, il est évident que, dans les affaires où il s'agit de fonctions religieuses et de discipline ecclésiastique, tout autre appel est interdit aux fidèles, et il n'y a pas de motif raisonnable pour que l'État ait moins de confiance aux tribunaux ecclésiastiques qu'aux tribunaux séculiers. Il en est autrement lorsque la sentence portée ou la mesure prise par l'autorité spirituelle qu'on attaque implique un péril évident pour l'État ou

(1) *De Statu Ecclesiæ*, etc., IX, § 10.
(2) *Voy.* HONTHEIM.

une violation flagrante des droits politiques ou civils de l'appelant. Dans ce cas la compétence de l'État est incontestable, et toutefois l'autorité religieuse doit, même alors, être entendue. En outre, c'est un grand abus, vu les graves conséquences pratiques qui en découlent, que le droit que beaucoup de législations dans les États d'Allemagne ont reconnu aux tribunaux de première et de seconde instance (*Kreis- und Provincial-gerichten*) d'admettre ces appels comme d'abus, au lieu de les réserver aux cours suprêmes. L'Allemagne a, sous ce rapport, été plus loin que la France, mère de l'appel comme d'abus; car, sous le Consulat comme sous l'Empire, pendant et après la Restauration, ces appels y ont toujours été réservés au conseil d'État, et n'ont été admis que dans des cas « publics et notoires. »

4. « Les archevêques et les évêques sont obligés de prêter serment de fidélité et d'obéissance entre les mains du souverain (1). »

Dans le sens strict cette disposition n'a rien de blâmable; mais il doit être bien entendu que ce serment d'obéissance à la constitution du pays ne se rapporte absolument qu'aux choses civiles et politiques; que le gouvernement ne prétend obliger l'ecclésiastique à rien de contraire aux principes reconnus de sa religion; de même que le serment qu'on demande au prêtre fonctionnaire n'est exigé qu'en tant qu'il peut être appelé à intervenir dans des affaires d'une nature mixte, qui sont de la compétence de l'État, d'après les maximes modernes, par exemple comme membre et président d'un conseil de fabrique, comme inspecteur des écoles, membre d'un comité de pauvres, etc.

5. « Les gouvernements se sont crus autorisés jusqu'aujourd'hui à ordonner que les élections des évêques par les chapitres, les assemblées canoniales des villes et des campagnes, les synodes provinciaux et diocésains, n'eussent pas lieu sans l'approbation du souverain, et ne pussent se tenir qu'en présence d'un commissaire séculier. »

L'Église n'a aucun motif de répugnance et ne répugnera jamais à rendre l'État témoin de ce qui s'enseigne et se fait dans ses assemblées régulières; mais lorsque le gouvernement, ne se contentant pas de prendre connaissance de ce qui se passe dans ces réunions, prétend qu'on *ne les convoque qu'avec* son agrément *préalable et en annonçant d'avance l'objet des délibérations*, et veut que ce soit un commissaire civil qui les préside comme il présiderait un club dangereux; lorsqu'il ne dédaigne pas d'influencer les élections, de diriger les conférences des synodes *d'après* ses vues, d'envelopper la publication et la réalisation des décrets synodaux d'un réseau de précautions et de *veto*, et d'entraver par des mesures positives les desseins légitimes de l'Église; alors celle-ci a vraiment le droit de se plaindre d'une conduite tantôt ouvertement hostile, tantôt plus perfidèment dangereuse. Si on prétend que c'est là user du *jus cavendi*, mieux vaudrait interdire publiquement la tenue des assemblées ecclésiastiques: le monde saurait où il en est; mais déclarer qu'on accorde à l'Église la liberté religieuse et le droit de se réunir conformément à sa constitution, et entretenir, en fait et en principe, une guerre tacite contre tout ce qui constitue la vie d'une corporation, c'est une conduite non-seulement indigne d'un gouvernement, mais dangereuse dans ses conséquences pour le peuple. Aussi l'année 1848 changea et devait infailliblement modifier cette situation.

L'État renonça au maintien des me-

(1) *Voy.*, sur ce serment, ÉVÊQUE et SERMENT.

sures de police préventive, et, en accordant un droit plus ou moins étendu d'association légale, assura à l'Église sa part de liberté sous ce rapport.

6. « L'administration des biens de l' Église est presque partout soumise à la surveillance des autorités séculières, elle leur est souvent confiée à elles seules, sous la réserve d'un droit de cosurveillance, et, en cas de besoin, de représentation de la part de l'évêque. L'autorité séculière arrête les principes et les règles de l'administration, nomme les administrateurs, les curateurs, dispose de l'excédant probable des revenus en faveur d'autres établissements religieux, en faveur des écoles ou des pauvres. »

On a prétendu que cette direction de l'État consentant à administrer les biens de l'Église n'était qu'une preuve de la sollicitude toute spéciale à laquelle l'État se sentait obligé, en reconnaissance de l'utilité ou des grands avantages qu'il retire de l'Église. Mais, d'abord, dire que la religion est utile à l'État, cela n'est vrai que de certaines religions. Il y a eu et il y a encore des religions qui refusent à l'État le service militaire; qui méprisent l'agriculture et l'industrie, dédaignent les sciences, permettent la ruse et la fraude dans le commerce avec les personnes d'une autre religion; des religions qui, en un mot, n'apportent aucun profit à l'État. Il faudrait donc restreindre la proposition à la seule religion chrétienne, et même en définitive à une seule des confessions chrétiennes ; mais alors on créerait pour cette société religieuse particulière une loi exceptionnelle, et la direction suprême de l'État, établie en vertu de cette loi et en faveur de cette société spéciale, qui serait désormais la seule dépendante ou la plus dépendante de toutes, cette direction serait non plus un bienfait, mais une véritable oppression. L'utilité ne peut jamais valoir comme principe de droit, et en outre ce principe prouverait plus qu'on ne veut. Il y a bien des sociétés et des institutions qui sont utiles à l'État, soit qu'elles propagent le bien-être, soit qu'elles préviennent les besoins et l'appauvrissement des masses. L'État en prend-il pour cela la direction, comme il le fait des établissements de l'Église? Est-ce qu'il en règle le budget? Est-ce qu'il dispose de la caisse? Est-ce qu'il détermine les attributions des administrateurs, les formes de la comptabilité, la marche des affaires? Nomme-t-il les directeurs, etc.? Non, sans doute; une pareille intervention serait la mort de ces établissements. Pourquoi donc l'Église seule pourrait-elle, sous une pareille tutelle, grandir et prospérer?

7. « Presque tous les États interdisent l'accumulation des biens temporels entre les mains de l'Église par les lois dites d'amortisation. »

Les lois d'amortisation (1) proviennent dans la plupart des États d'une époque où l'on croyait, à tort ou à raison, que l'Église était proportionnellement trop riche. Or il était inévitable que des institutions qui pouvaient acquérir sans entrave, mais qui ne pouvaient aliéner les biens acquis qu'exceptionnellement, et avec les formalités les plus prévoyantes, et qui étaient garanties contre des pertes, suite de négligence, par le privilége de la restitution, devaient notablement augmenter leurs richesses. Sans vouloir ici considérer si d'autres intérêts que la crainte d'une surabondance réelle eurent de l'influence sur ces lois d'amortisation, toujours est-il que nous devons reconnaître que, dans la seconde moitié du dix-huitième siècle, on eut ou du moins l'on chercha à répandre les idées les plus étranges sur la richesse de l'Église.

(1) *Voy.* AMORTISATION.

Nous voyons un échantillon de ces opinions exagérées, entre autres, dans cet auteur (1) qui prétend que les églises et les couvents possédaient plus des deux tiers des terres du royaume de Pologne et les quatre cinquièmes de celles du royaume de Naples. Ce qui est certain, c'est que depuis la sécularisation il ne peut plus être question nulle part de la richesse de l'Église; que les progrès de l'industrie, les entreprises financières répandues partout, ont augmenté le bien-être de beaucoup de classes dans une proportion telle que le clergé a bien de la peine, au point de vue économique, à se maintenir dans une situation digne et convenable. Aussi de nos jours les lois d'amortisation relatives aux bénéfices ecclésiastiques ne sont plus en rapport avec les circonstances, et elles sont inutiles quant aux établissements dotés, vu que non-seulement leur dotation n'augmente pas, mais qu'ils sont obligés de consacrer l'excédant de leurs revenus aux secours que réclament les bénéficiers plus pauvres et les autres établissements charitables.

II. Le *droit de protection de l'État* (*jus advocatiæ*) comprend l'action en vertu de laquelle l'État garantit à l'Église le libre usage de ses droits. Il se manifeste surtout en ce que l'État garantit à l'Église par tous les moyens, même extérieurs, qui sont en son pouvoir, et contre toute influence perturbatrice, la liberté de l'enseignement, du culte et de la discipline, le droit d'acquérir et de posséder. Il est évident que ce prétendu droit de protection devrait plutôt être considéré comme une obligation; mais, même en le considérant comme un droit, en pratique on a dépassé le but. De ce titre, que les Gallicans appellent le droit de l'influence et Fébronius *jus protectionis*, on a déduit une série de conséquences qui ont ouvert à l'État, sous ce rapport, un champ immense de pouvoirs nouveaux, et mis, pour ainsi dire, toute la discipline ecclésiastique dans les mains du souverain.

D'après ces pouvoirs nouveaux l'État a le droit de convoquer les conciles, de prévenir tout ce qui peut troubler la paix religieuse, de réprimer tout ce qui la trouble en effet, de censurer les écrits religieux, et, en cas de besoin, de les saisir; de convoquer des conférences relatives aux controverses religieuses ou de les réduire au silence; de disposer des biens de l'Église pour son plus grand avantage, d'interdire le cumul des bénéfices, d'accomplir des réunions ou des divisions de bénéfices; de surveiller l'exécution des lois ecclésiastiques, de détruire les abus, etc., etc. — Or il est évident que, si l'Église ne veut pas se renier et se détruire elle-même, il faut que, dans toutes ces circonstances, elle se défende contre la prétendue protection de l'État. Elle ne réclame, dans le fait, d'autre protection que celle que l'État est obligé d'accorder à toute société officiellement reconnue; elle demande que sa liberté ne soit pas plus restreinte qu'elle ne doit l'être, dans l'intérêt de l'ordre. Il en est ici de la liberté de l'Église comme de celle de tout particulier, qui est libre quand il est exempt des restrictions qui ne sont pas indispensables. La liberté est la condition absolue des progrès légitimes de l'Église.

Si l'on juge avec impartialité les droits de l'État dans les choses sacrées, *jura circa sacra*, on reconnaîtra que l'État, même en se dépouillant complétement du caractère chrétien, ou en se considérant tout à fait comme en dehors de l'Église, ne peut restreindre l'autorité de l'Église aux choses purement spirituelles, et qu'il doit lui laisser au moins les droits ordinaires d'une société publiquement reconnue; qu'ainsi les droits

(1) Busching.

de la couronne ne sont pas vis-à-vis de l'Église différents de ceux qu'elle a vis-à-vis de toute autre corporation légalement reconnue. Il est évident que le maintien de la suprématie de l'État sur l'Église ne peut être réalisé que par un vaste système de police, qui veille avec défiance sur la correspondance des évêques avec le Pape et des évêques entre eux, sur les ordonnances des supérieurs ecclésiastiques, sur l'enseignement populaire, sur les cours de théologie et les chaires chrétiennes, sur le droit de réunion, etc., etc., et que du moment que la police disparaît la tutelle de l'Église par l'État cesse. On croit en général que les principes gallicans et fébroniens ont contribué à étendre la puissance de l'État. En y regardant de près on se convainc que l'État n'a augmenté son pouvoir dans le domaine de l'Église qu'aux dépens de sa propre solidité, que les révolutions modernes sont bien plus intimement liées que ne s'en doutent les politiques vulgaires à la situation instable que les principes gallicans ont faite au pouvoir politique, et que la fausse position que tant de gouvernements ont prise vis-à-vis de l'Église a amené les idées si répandues de nos jours d'une séparation absolue de l'Église et de l'État, séparation que le Saint-Siége aussi bien que tous les Catholiques sages et prévoyants considéreraient comme fatale à l'une et à l'autre.

Cf. Dr Ign. Beidtel, *le Droit canon considéré au point de vue du droit politique, du droit social et de la situation des gouvernements depuis* 1848, Ratisb., 1849, in-8o.

PERMANEDER.

JURA PASTORALIA. Droit qu'a le curé de remplir certaines fonctions pastorales, par exemple d'administrer les sacrements, d'inhumer les morts, de donner certaines bénédictions, de percevoir certaines redevances réglées par les coutumes locales ou les ordonnances épiscopales.

Voir ÉTOLE (*droits d'*).

JURA STOLÆ. *V.* ÉTOLE (*droits d'*).

JURIDICTION ECCLÉSIASTIQUE (*Jurisdictio ecclesiastica*). L'Église, institution divine, indépendante de sa nature et dans sa constitution de toute puissance séculière, a incontestablement le droit d'intervenir dans les conflits qui, s'élevant entre les Chrétiens, rompent la charité fraternelle. Elle a le droit de porter des lois, d'établir des règles relatives aux questions spirituelles et ecclésiastiques, d'exercer librement son pouvoir judiciaire, en citant les parties devant son tribunal, en informant les causes, en les jugeant et en exécutant ses décisions. C'est une des parties essentielles de son *pouvoir législatif* (1), et ce droit est pleinement et historiquement constaté par le fait; car partout et toujours, sans être entravée par aucune influence étrangère, l'Église a accompli sa mission sous ce rapport, exclusivement par ses supérieurs, les évêques, et d'après ses propres règles. Ce droit de l'Église, d'après les précédents historiques, comprend :

Le droit de juger;

Le droit de faire comparaître certaines personnes devant son tribunal;

Le droit d'étendre sa juridiction sur certaines causes déterminées.

1° L'origine de la juridiction ecclésiastique est constatée par les paroles mêmes de l'Apôtre S. Paul (2). Les empereurs romains la reconnurent. Constantin donna aussi bien au demandeur qu'au défendeur le droit de soumettre leur cause uniquement à l'évêque (3). L'authenticité de la loi de Constantin a

(1) *Voy.* POUVOIR LÉGISLATIF DE L'ÉGLISE.

(2) I *Cor.*, 6, 1-7.

(3) *Constantini imp. Const. de Episcop. def.*, ann. 312 (*in Cod. Theod. cum Comment. Jac. Gothofredi*, ed. Ritter, t. VI, p. II. *Append.*, ed. Jacq. Sirmond., p. XIII).

été établie par G. Haenel (1). Cependant la volonté des deux parties était nécessaire quand elles étaient laïques (2) ; c'était un devoir pour les ecclésiastiques : il fallait, sous peine d'encourir la sévérité des lois de l'Église, qu'ils eussent recours aux évêques, et ceux-ci aux synodes (3). Les empereurs restreignirent cette juridiction aux cas où les parties voulaient toutes deux spontanément s'adresser à l'évêque pour en obtenir un jugement (*audientia episcopalis*) (4). L'Église fit valoir ce droit (5), et nous savons par S. Augustin († 430) (6) que les évêques étaient très-souvent mis en demeure de juger.

2° Depuis le quatrième siècle ce fut une règle prescrite aux ecclésiastiques de défendre leurs droits et d'obtenir justice devant des tribunaux ecclésiastiques (7). Cependant il était toujours loisible aux laïques de porter leurs plaintes contre les ecclésiastiques devant les tribunaux séculiers (8). Mais, finalement, l'empereur Justinien ordonna que les laïques ne portassent leurs plaintes contre les clercs, moines et religieuses, que devant l'évêque ; quant à l'évêque il devait être cité devant le métropolitain (1). Ainsi, en tant que, d'après la doctrine des jurisconsultes, on considère le juge séculier comme le seul juge ordinaire, les ecclésiastiques avaient obtenu un forum personnel et privilégié (en même temps que le *judicium parium*), et ce forum spécial se consolida de plus en plus par les prescriptions des empereurs et les canons de l'Église (2). On le considéra comme un droit collectif de tout le corps ecclésiastique, en ce sens que nul ne pouvait y renoncer (3). Mais on ne l'appliqua jamais qu'à des *obligations personnelles* (4), *tandis que l'ecclésiastique restait soumis au juge séculier pour les questions de choses et les intérêts féodaux* (5). Enfin, si le demandeur était ecclésiastique et le défendeur laïque, on observait le principe de droit civil : *actor sequitur forum rei*.

L'Église consacrait un soin particulier aux pauvres, aux veuves, aux orphelins et aux autres personnes dignes de compassion, en leur donnant des mandataires ou des défenseurs (6), en les recommandant aux évêques et aux comtes (7). Cette protection du pou-

(1) *De Constitutionibus quas Jac. Sirmondus, Parisiis, ann. MDCXXXI, edidit, diss.*, Lips., 1840. Cf. l. I, Cod. Theod., *de Relig.*, ann. 399 (16, 11), c. 1, c. XV, quæst. 4. (*Conc. Tarrac.*, ann. 516, c. 4.)

(2) *Voir* c. 35, 36, c. XI, quæst. 1 ; c. 13, X, *de Jud.* (2, 1).

(3) C. 46, c. XI, quæst. 1 (*Conc. Chalc.*, ann. 451, c. 9). C. 1, 2, 6, 7, dist. CX (*Conc. Carth. IV*, c. 59, 93. 94, 25, 26). C. 6, c. XI, quæst. 1 (*Conc. Matiscon. I*, ann. 583, c. 8). C. 42, *eod.* (*Conc. Tolet. III*, ann. 589). C. 39, *eod.* (*Greg. I*, ann. 601). *Capit. Carol. M.*, ann. 789, c. 27.

(4) *Voy.* AUDIENCE ÉPISCOPALE. L. 7, Cod. J., *de Episcop. aud.*, ann. 398 (1, 4). L. 8, *eod.*, ann. 408. *Nov. Valent. III*, ann. 447. (*In Cod. Theod. cum Comm. Jacq. Gothofredi*, ed. Ritter., *Append.*, in-fol., p. 127. *In Corp. Jur. Antejust.*, ed. Bonn., tit. 34, fasc. VI, p. 244.) L. 29, § 4, Cod. *de Episcop. aud.*, ann. 530 (1, 4).

(5) C. 7, dist. XC.

(6) Cf. *Confess.*, VI, 3. *De Opp. monach.*, c. 37.

(7) C. 43, c. XI, quæst. 1 (*Conc. Carth. III*, ann. 397, c. 9).

(8) *Nov. Valent. III cit.*, ann. 447. L. 25, Cod. J., *de Episcop. aud.*, ann. 456 (1, 3). L. 33, Cod. L. 13, Cod. *de Episc. aud.*, ann. 456 (1, 4).

(1) *Nov.* 79, 83, 123, c. 8, 21. 22. Cf. c. 15, 16, c. XI, quæst. 1 (*Pelag. II*, ann. 580) ; c. 38, *eod.* (*Greg. I*, ann. 603).

(2) *Auth. Statuimus Frider. II ad.* L. 33, Cod. *de Episcop.* (1, 3). C. 17, X, *de Judic.* (1, 2). C. 29, X, *de Foro compet.* (2, 2).

(3) C. 12, X, *de Foro comp.* (2, 2).

(4) C. 5, 6, 7, 13, X, *de Foro comp.* (2, 2).

(5) Ibid.

(6) C. 10, c. XXIII, quæst. 3 (*Conc. Carth. V*, ann. 401, c. 9).

(7) *Conc. Turon. II*, ann. 507, c. 27. *Conc. Matisc. II*, ann. 584, c. 12. *Conc. Tolet. IV*, ann. 633, c. 32. *Conc. Francof.*, ann. 794, c. 38. *Conc. apud Caris.*, ann. 857, c. 2. *Capit. Lothar. I, ad Leg. Longobard.*, 102. *Conc. Mogunt.*, ann. 813, c. 8. *Cap. I Ludov.*, ann. 823,

voir séculier cessa en ce qu'on finit par soumettre toutes ces personnes à la juridiction de l'Église (1).

3° Enfin, certaines choses étaient, vu leur nature particulière, soumises à la juridiction ecclésiastique; c'étaient :

a. Les affaires concernant le mariage, à cause de la sainteté du sacrement (2);

b. Les testaments, vu le devoir de conscience qu'il y a de les exécuter (3);

c. Les obligations contractées par serment, en vue de la sainteté de cet acte (4);

d. Les discussions sur la sépulture ecclésiastique (5);

e. Les discussions sur le droit de patronage, sur la dîme, en tant que droit ecclésiastique (6); mais les tribunaux séculiers étaient également invoqués dans ces différentes circonstances (7).

A dater du seizième siècle cette juridiction, quant aux choses, fut restreinte aux questions purement spirituelles et à celles du mariage (8). En général l'esprit moderne, hostile à l'Eglise et essentiellement sécularisateur, a usurpé presque toute la juridiction de l'Église en faveur de l'État.

Remarquons encore : 1° qu'on divise la juridiction ecclésiastique en juridiction pénale et juridiction contentieuse; 2° qu'on distingue le *for intérieur* et le *for extérieur*, le premier se rapportant aux choses de conscience ou au tribunal de la pénitence, le second aux causes soumises à la juridiction extérieure.

En France, l'étude de la juridiction ecclésiastique, en matière temporelle et civile, n'offre plus qu'un intérêt purement historique.

Cette juridiction joua dans nos institutions un rôle très-important, surtout au moyen âge.

Bien qu'instituée primitivement pour les matières ecclésiastiques et de discipline cléricale, la juridiction des évêques trouva d'abord une cause d'extension très-puissante dans le droit de juger les causes civiles qui lui étaient déférées du commun accord des parties, même laïques, *communi consensu*, droit reconnu par les constitutions de Constantin et de Justinien et maintenu par les Capitulaires de Charlemagne.

A l'époque féodale en effet la confusion des justices civiles, l'ignorance barbare et la cupidité des juges royaux ou seigneuriaux ne laissaient guère d'espoir d'une justice régulière, indulgente et éclairée, que dans le clergé.

Bientôt cet agrandissement de la juridiction ecclésiastique s'accrut encore de nombreuses extensions, soit quant aux choses, soit quant aux personnes : 1° quant *aux choses*, par la connaissance de toutes les questions civiles se rapportant à l'administration des sacrements, telles que les questions d'*état des personnes* envisagées dans leur connexité avec le Baptême; ou encore les questions de dot, de douaire, de conventions matrimoniales, comme se rattachant au sacrement du Mariage, ou même les questions testamentaires et de serment; 2° quant *aux personnes*, par l'application du bénéfice de cléricature à diverses classes de personnes étrangères au saint ministère, telles que

c. 6. *Conc. Vernens.*, ann. 755, c. 23. *Capit. II Carol. M.*, ann. 805, c. 2. *Cap. Carol. M. ad leg. Longob.*, c. 58. *Cap. I Ludov.*, ann. 819, c. 18.

(1) C. 11, 15, X, *de For. comp.* (2, 2). C. 26, X, *de Verb. signif.* (5, 40). C. 6, c. XV, quæst. 7.

(2) C. 12, X, *de Excess. præl.* (5, 31). C. 5, X, *qui Filii sint legit.* (4, 17).

(3) C. 3, 6, 17, X, *de Testam.* (3, 26).

(4) C. 3, *de Foro comp. in VI* (2, 2). C. 2, *de Jurejur. in VI* (2, 11).

(5) C. 11, 12, 14, X, *de Sepult.* (3, 28).

(6) C. 3, X, *de Jud.* (2, 1). C. 7, X, *de Præscript.* (2, 16).

(7) *Conc. Arelat. V*, ann. 813, c. 13. *Conc. Mogunt.*, ann. 813, c. 8. *Cap. I Ludov.*, ann. 823, c. 6. *Conc. Pontigon.*, ann. 876, c. 12. C. 2, *de Except. in VI* (2, 12).

(8) *Conc. Trid.*, sess. XXIV, *de Matrim.*

les membres des confréries d'artisans laïques, les Croisés, etc.

Plus tard, et à mesure que l'autorité royale s'affermit, elle tendit à restreindre, au profit de la justice séculière, le domaine de la juridiction ecclésiastique, et, depuis saint Louis et Philippe le Bel jusqu'à François Ier, les ordonnances royales furent conçues dans cet esprit, les unes ayant pour but de circonscrire et de limiter le privilége clérical (ordonnances de 1539, 1563, 1566, 1606), les autres restreignant la compétence des tribunaux ecclésiastiques, même *inter clericos*, aux actions purement personnelles (ordonnances de 1303 et de 1539), d'autres enfin destinées à revendiquer pour la justice royale les diverses matières citées plus haut, dans lesquelles la juridiction ecclésiastique pouvait s'étendre forcément jusque sur les laïques. Les matières testamentaires notamment furent réservées à la juridiction civile (ordonnance de 1539), et même, en matière de mariage, les ordonnances et la jurisprudence des parlements firent des distinctions entre les questions touchant au sacrement et celles qui n'avaient qu'un pur intérêt civil.

Quant au criminel, la juridiction ecclésiastique n'avait jamais eu d'action sur les laïques que pour les infractions purement spirituelles et par des peines purement canoniques. A l'égard des clercs, cette compétence, non exclusivement restreinte à la discipline, atteignait même des délits de droit commun, sauf la réserve des *cas royaux*, qui de l'exception devinrent bientôt la règle.

C'est dans ces conditions que fonctionna la juridiction ecclésiastique sous l'ancienne monarchie française.

Un mot maintenant de son organisation.

La juridiction ecclésiastique *ordinaire* était celle des évêques.

Dans le principe elle fut directement exercée par eux. Plus tard ils durent la déléguer, ainsi que le faisaient le roi et les seigneurs, à des mandataires qui reçurent le nom d'*officiaux*.

L'*official* devait être ecclésiastique, gradué et Français de naissance. Bien que considéré d'abord comme attaché à l'évêché plus qu'à l'évêque, il fut déclaré révocable par ce dernier, aux termes d'une ordonnance du 17 août 1700. Il statuait à charge d'appel devant *l'official* métropolitain, lequel d'ailleurs ne pouvait en aucun cas évoquer une cause pendante devant l'*ordinaire*.

A côté de chaque official était institué un *promoteur*, fonctionnaire chargé de porter ou de soutenir devant l'officialité toute cause *intéressant l'Église*. Cette institution, imitée depuis par la justice royale, est la première origine de ce que nous appelons aujourd'hui le ministère public.

Il y eut dans le principe des cas assez nombreux d'exemption de la *juridiction ordinaire*, notamment en faveur du clergé régulier des couvents ou des chapitres investis d'une juridiction propre. Ces exemptions furent successivement restreintes par le concile de Trente, l'article 30 de l'ordonnance de Blois, l'article 17 de l'édit de 1695 et la Déclaration de 1696.

Depuis 1789 les officialités ont disparu, et avec elles l'application de la juridiction ecclésiastique en matière civile ou criminelle. Cette juridiction a continué de subsister avec un caractère disciplinaire. » (Voir sur ce point l'article suivant.)

Bibliographie : Gaudry, *Législation des Cultes*, t. I; Dufour, *Police des Cultes*.

Cf. les articles JURIDICTION CIVILE DES ECCLÉSIASTIQUES; JURIDICTION DÉLÉGUÉE.

SARTORIUS.

JURIDICTION ECCLÉSIASTIQUE, *dans son application aux causes du*

clergé. Il est de foi que l'Église a un pouvoir législatif (1) qui s'exerce par les membres de sa hiérarchie. L'institution divine de la juridiction ecclésiastique fut proclamée par les Apôtres et reconnue par les Pères et les docteurs de l'Église (2). Tout Catholique est tenu de la reconnaître; c'est la profession de foi de tous les fidèles : « Je reconnais les traditions apostoliques et ecclésiastiques, et tous les usages et prescriptions de l'Église, et je les maintiens. »

Partout où l'existence de l'Église catholique est assurée, ses lois doivent être observées. L'exercice de la religion catholique n'est libre que lorsqu'il est permis à l'Église d'exercer les droits d'une corporation indépendante, à côté de l'État, suivant ses lois constitutives, c'est-à-dire suivant le droit canon (3).

En vertu du droit canon il est interdit à tout juge séculier, sous peine d'excommunication *ipso facto, excommunicatio latæ sententiæ* (dont le Saint-Père peut seul absoudre, sauf *in articulo mortis*), d'exercer sa juridiction sur des ecclésiastiques, et aux ecclésiastiques de reconnaître la compétence des tribunaux séculiers, en ce qui les concerne, et la violation de la juridiction ecclésiastique frappe de nullité tous les actes accomplis en vertu de cette violation. Le concile de Trente a confirmé ce privilége du clergé, fondé sur les sources les plus anciennes du droit canon, dans son projet pour la réforme des princes séculiers en tout ce qu'ils avaient entrepris de contraire à la liberté de l'Église. Le concile de Trente proposait :

« 1° Que les princes séculiers ne se permissent pas de faire comparaître, arrêter, juger des ecclésiastiques ou procéder d'une façon quelconque contre eux.... sous quelque prétexte que ce fût, pas même sous celui d'un meurtre, ou sous prétexte de consentement du clergé, d'utilité publique, de service du roi;

« 2° Que tous les procès ecclésiastiques... fussent informés, décidés par des juges ecclésiastiques, et non séculiers; que toute procédure, tout jugement, toute conclusion, émanant même d'un édit, contre un membre du clergé, fût en droit nul et de nulle valeur;

« 3° Que la juridiction des évêques ne pût être entravée par aucun édit, aucune ordonnance, aucune menace; que ce fût un crime d'ordonner à un ecclésiastique de prononcer, sans autorisation légale, l'excommunication de qui que ce fût, ou de lui prescrire de révoquer une excommunication prononcée, ou d'informer contre quelqu'un, de le faire comparaître, de le juger, ou de défendre de faire comparaître devant lui un procureur, un notaire ou tout autre. »

C'est dans le même sens que parle le concile de Trente dans sa session 25ᵉ, c. 20, *de Reform.* :

« Le saint concile... croit devoir rappeler les princes séculiers à leur devoir; il espère qu'ils ramèneront tous leurs sujets au respect dû au clergé, et qu'ils ne permettront pas que les autorités supérieures et les fonctionnaires subalternes violent les priviléges de l'Église et des personnes ecclésiastiques établies par l'ordre de Dieu, *Dei ordinatione*, et les prescriptions canoniques; mais que tous, princes et fonctionnaires, se soumettront aux saintes prescriptions des Papes et des conciles. C'est pourquoi il arrête et ordonne que les décrets apostoliques, les saints canons et tous les décrets des conciles universels, promulgués en faveur des personnes ecclésiastiques et de la liberté de l'É-

(1) *Matth.*, 28, 19, 20 ; 18, 15, 16. *Jean*, 20, 22, 23. *Act. des Apôtres*, 20, 28.

(2) Léo, *Serm.* 4. Augustin, *Serm.* 200. Pp. Gélasius, *Epist.* 8, *ad Gall. Cæs.*

(3) Richter, *Droit canon.*, § 56.

glise, soient également observés par tous. »

Ainsi l'immunité ecclésiastique étant de droit divin, *divini juris*, elle ne peut être modifiée ou abolie ni par les lois de l'Église, ni par celles de l'État (1).

Il n'y a aussi qu'une voix, parmi les docteurs en droit canon, pour proclamer que la connaissance des fautes commises par les ecclésiastiques dans leurs fonctions et contre leur état appartient exclusivement aux tribunaux ecclésiastiques (2). Ces décisions du droit ecclésiastique furent, jusqu'à la dissolution de l'empire germanique, garanties par le droit romain (3) et par les codes anciens et modernes de l'empire (4). Les capitulations des élections des empereurs de Germanie proclamaient expressément que ceux-ci ne permettraient aucun jugement sur des personnes et des matières ecclésiastiques ou n'interviendraient dans aucune affaire de ce genre (5).

Le traité de paix de Westphalie confirma de même l'Église catholique dans sa juridiction sur les personnes et les matières ecclésiastiques (6). Cette juridiction fut exercée sans entrave dans toute l'Allemagne jusqu'au commencement du dix-neuvième siècle, ce dont, entre autres, on voit la preuve dans les simples ordonnances diocésaines et dans les statuts synodaux (1).

On défendait encore si vivement à la fin du dernier siècle la vieille constitution de l'Église catholique (2), et par conséquent implicitement sa juridiction, que durant la 29e session du congrès de Rastadt, du 6 mars 1798, on proposa d'introduire dans le traité de paix définitif un article garantissant que, dans les pays cédés à la France, il n'y aurait aucun changement essentiel quant à la constitution des églises établies (3). Le recez définitif de la députation de l'empire du 25 février 1803, au § 63, dit de même : « Le libre exercice de la religion *qui a existé jusqu'à ce jour dans chaque État* sera garanti de toute atteinte. »

Or ce dernier traité fonda précisément l'état territorial de l'Allemagne. Il fait partie du droit politique allemand. L'abolition du saint-empire n'a dû naturellement atteindre ni la constitution de l'Église catholique, ni les lois de l'empire garantissant cette constitution (4), par cela que la consti-

(1) *Conc. Trid.*, sess. XXIV, c. 20, *de Ref.*, 25, c. 20, *eod.*

(2) Walter, *Droit ecclés.*, § 189. Permaneder, § 546. Ferrari, *Bibl. can.*, *sub verbis Episcopus, Clerus, Immunitas*. Reiffenstuel, *de Foro compet.*, n° 201.

(3) Const., 29, *de Episc.*, I, 4. *Nov.* 79, 83, 86, c. 7, 23, c. 8, 21, 22.

(4) *Edict. Chlotor. II*, ann. 615, c. 4. *Capit. Carol. Magn. ad leg. Longob.*, c. 99. *Authent. Frieder. II ad leg.*, 33, c. *de Episc.*, I, 3. Georgisch, *Corp. Jur. Germ.*, p. 1158.

(5) R. F., *Nov.*, §§ 124, 164. *Cap. Cæs.*, art. 14, § 45. *Cap. de l'élect. de l'empereur François II*, du 5 juillet 1792, art. 14, § 5. Cramer, *Heures de Wetzlar*, p. II, c. 9, §§ 5, 7, 8, p. XXI, c. 8, § 2.

(6) Art. 5, §§ 30, 48, n. 16. *Traité de paix d'Augsbourg*, 1555, §§ 20, 23, 24.

(1) Cf. Moser, *Droit du Souverain dans les matières ecclés.*, l. II, c. 9, §§ 25, 38.

(2) Const., *Synod. Const.* de 1759, tit. 26. *Collectio Process. syn. dioces. Spirens.*, tit. 18, 22.

(3) *Protocole de déput. de la Paix de Rast.*, *de Munch-Bellinghausen*, t. I, p. 412.

(4) Les droits constitutionnels des sujets, *jura quæsita*, et en particulier les droits religieux, ne doivent point être altérés par la transformation des *domini terræ* en souverains. (Kluber, *Actes du Congr. de Vienne*, II, p. 88. Cf. *Protocole de la Déput. extr. de l'empire*, I, p. 284.) L'acte de la confédération du Rhin garantissait l'égalité des confessions chrétiennes. On sait que le Protecteur de la confédération du Rhin avait reconnu les articles de la paix de Westphalie concernant les choses religieuses. Art. IV, *Docum. access. de la conf. du Rhin*, § 16. Linde, *Justification de la conf. d'Augsb.*, Mayence, 1853, p. 56. Ibid., *Considérations sur l'indépendance et la liberté du pouvoir de l'Église*, § 2, Giessen, 1855. Frey, *les Dispositions de la paix de Westphalie*, art. V, relatif à l'état religieux des principales

tution de l'Église ne dépendait pas de l'empire d'Allemagne et ne dépend en général d'aucun empire terrestre, et que, d'un autre côté, l'abolition de l'empire d'Allemagne n'a fait disparaître que les lois qui avaient rapport à la constitution, au gouvernement et à l'administration de cet empire. Malgré l'influence prédominante de l'esprit destructeur du siècle, qui règne dans les ordonnances émanées de certains gouvernements modernes et qui portent sur le régime de l'Église cathólique, ces ordonnances n'ont au fond pas de valeur légitime. Du reste, grâce au réveil vigoureux de la conscience et de la science catholiques, grâce au retour du véritable sentiment du droit religieux, ces ordonnances ne sont plus qu'un phénomène en quelque sorte sporadique, et finiront par ne plus appartenir qu'à l'histoire.

Le changement ou la violation de la juridiction ecclésiastique par le gouvernement temporel ne peut avoir de valeur en droit. En effet les constitutions de chaque État ont partout, de même que l'acte de la Confédération germanique, garanti l'exercice de la religion catholique, par conséquent implicitement le principe de foi d'après lequel l'Église est une Église apostolique, c'est-à-dire régie par des supérieurs ecclésiastiques, conformément à des lois ecclésiastiques, ce qui a pour conséquence nécessaire le libre exercice de la juridiction spirituelle conformément aux statuts de l'Église. En outre, les traités politiques que nous venons de citer (1) ne peuvent être abolis partiellement par une des parties contractantes, et des dispositions modifiant l'Église catholique, en particulier, ne peuvent y être introduites que par le consentement mutuel du Saint-Siége et des gouvernements. Ainsi les modifications de la discipline ecclésiastique, qui sont convenues entre les évêques et l'État, n'ont de valeur que par l'assentiment ou la dispense du Pape. Il va de soi que, là où un gouvernement et le Saint-Siége se sont formellement entendus, il est impossible, d'après les principes généraux du droit des gens, que l'une des parties contractantes puisse à elle seule modifier ou renverser ce dont on est convenu ensemble. Quant à ce qui est des délits du clergé dans ses fonctions, la législation particulière des États germaniques a presque partout, principalement dans les temps les plus récents, reconnu qu'ils appartiennent au for ecclésiastique.

Il est dans la nature des choses qu'il en soit ainsi; car il est impossible qu'un jugement compétent sur des choses purement spirituelles, comme par exemple l'administration de la prédication, soit réservé à un juge séculier, qui peut ne pas être et en général en Allemagne n'est pas catholique. Le Code prussien, § 124, 126; l'édit de religion de Bavière, § 38, ch. 67; l'ordonnance royale-impériale d'Autriche du 18 avril 1850; même les ordonnances tout empreintes de joséphisme; les §§ 11, 12, 14 de l'édit de Bade sur la constitution de l'Église, du 14 mai 1807, placent unanimement les délits commis par le clergé dans l'exercice de ses fonctions sous la juridiction de l'évêque.

Il est hors de doute que le prêtre catholique reçoit sa mission et sa fonction non de l'État, mais de l'Église; qu'il

confessions chrétiennes de l'Allemagne, sont-elles abolies par le traité de la confédération du Rhin et par celui de Vienne? Bamberg, 1816. Kluber, *Preuves tirées du Droit des nations de la valeur permanente de la paix de Westphalie*, Erl., 1841. Linde, *Archives du Droit et de la Procédure civile*, t. X.

(1) Ces traités ont été expressément reconnus dans les constitutions postérieures de chaque État de l'Allemagne; ainsi, par exemple, le troisième *Édit constitutionnel de Bade*, du 11 février 1803, art. I, XVIII, XX, XXII, reconnaît la paix de Westphalie et le recez définitif de la députation de l'empire.

est un ministre de l'Eglise et non un fonctionnaire de l'État. Il est tout aussi incontestable que l'exercice des fonctions ecclésiastiques constitue une partie essentielle de l'organisation de l'Église et de la discipline canonique, puisque toute l'action de l'Église repose sur la réalisation des fonctions ecclésiastiques, la vie réelle et efficace de l'Église étant impossible sans la liberté d'action de ses ministres remplissant leurs devoirs d'état (1).

Ce serait mettre l'État à la place de l'Église que de prétendre l'autoriser à conférer des fonctions ecclésiastiques, à limiter, à arrêter l'exercice des fonctions religieuses, comme telles. Sauf des cas tout à fait exceptionnels, comme dans le canton de Saint-Gall, aucun gouvernement temporel n'a encore prétendu sérieusement s'arroger le droit de conférer les fonctions ecclésiastiques, d'intervenir dans l'exercice du ministère pastoral. L'évêque est considéré, sans conteste, comme chef du clergé, ayant seul le droit de confier aux prêtres le saint ministère, dans lequel ils tiennent sa place, et par conséquent ayant seul le droit de les en destituer. Ce serait proclamer le schisme que d'accorder à d'autres qu'à l'autorité ecclésiastique compétente le droit de juger les actes du ministère ecclésiastique ; car deux puissances ne peuvent agir dans la même sphère légale, et ce serait troubler l'organisme de l'Église et briser le nerf de sa constitution, qui est tout dans l'unité par la hiérarchie (2). Il est aussi dans la nature des choses que le juge ordinaire, *judex ordinarius*, prononce seul sur des délits commis dans le ministère ecclésiastique, un ministre de l'Église n'ayant, quant à son ministère, que des obligations ecclésiastiques, dont il ne peut être responsable qu'envers son supérieur religieux, qui seul dans ce cas a autorité sur lui et seul peut avoir connaissance de la matière. — Ainsi tous les délits commis dans le ministère rentrent dans la catégorie des délits ecclésiastiques proprement dits (1).

Le remplacement des ecclésiastiques chargés d'un ministère public par les autorités compétentes, le pouvoir exclusivement réservé à ces dernières de les faire *comparaître en jugement* pour des *délits commis* dans leur ministère, est un principe incontestable du droit politique et du droit criminel (2). Il est de règle (3) que le fonctionnaire qui dépend des ordres d'une autorité supérieure (en particulier le prêtre catholique, qui, en vertu de son serment, est tenu à une stricte obéissance envers son supérieur ecclésiastique) ne peut être rendu responsable de l'exercice de ses fonctions qu'autant qu'il a agi contrairement aux ordres et aux instructions secrètes ou publiques de son supérieur. Si les actes inculpés ont été accomplis dans le sens et suivant la volonté du supérieur, celui-ci seul en porte la responsabilité. Si les ministres de l'Église ne sont pas des fonctionnaires de l'État, et si les supérieurs ecclésiastiques sont les chefs du clergé, ceux-ci seuls ont exclusive-

(1) Cf. Hirscher, *sur la Manière de s'orienter dans les discussions religieuses*, Fribourg, Herder, 1854. Lieber, *Affaires de la province ecclésiastique du Haut-Rhin*, Fribourg, 1853. *Éclaircissements sur les décisions des gouvernements de la province ecclésiastique du Haut-Rhin*, Schaffhouse, chez Hurter, 1853.

(2) *Mémoire de l'évêque de Saint-Gall au grand conseil contre la loi du 16 juin 1855*, Saint-Gall, 1855.

(1) Bauer, *Droit pénal*, §§ 370, 375. *Code pénal de Bavière*, art. 352. *Code pénal de Bade*, § 703.

(2) Cf. § 5, ch. 8 de l'*Édit sur les fonctions de l'État*, du 30 janvier 1819, § 9, *Code pénal de Bade*, § 14, et clause finale de l'*Édit de la Const. bad.* de 1807.

(3) Cf. *des Rapports légaux entre les évêques cathol. de l'Allemagne et les gouvernements*, Mayence, 1854.

ment le pouvoir disciplinaire ressortant de leur autorité souveraine, par conséquent le droit de juger les écarts des ecclésiastiques, et si des ecclésiastiques se sont rendus coupables de violation des lois de l'État dans l'accomplissement de leur ministère, il faut que les autorités séculières aient recours aux supérieurs ecclésiastiques, seuls juges compétents, *judex ordinarius*.

« On a vu, dans l'article précédent, quelle était l'application de la juridiction ecclésiastique aux causes du clergé en France, avant la révolution de 1789.

Dans la législation actuelle, les membres du clergé catholique relèvent de la justice ordinaire, en matière civile ou criminelle (sauf toutefois dans certains cas la garantie résultant de la nécessité de l'autorisation des poursuites par le conseil d'État lorsqu'il s'agit de faits accomplis dans l'exercice des fonctions sacerdotales, et le privilége accordé aux archevêques et évêques, par les art. 10 et 18 de la loi du 20 avril 1810, d'être jugés directement par les Cours impériales). Leurs actes sont en outre sujets au recours spécial connu sous le nom d'appel comme d'abus; mais ils sont restés, comme cela devait être, soumis à la juridiction *disciplinaire* de leurs supérieurs hiérarchiques.

A ce point de vue le Concordat de l'an IX a non-seulement reconnu, mais même jusqu'à un certain point augmenté le pouvoir des évêques, qui jugent seuls et sans formes spéciales toutes les infractions disciplinaires reprochées aux ecclésiastiques placés sous leur autorité, et prononcent contre eux les peines canoniques des divers degrés. Cette juridiction ne saurait être en France déléguée par l'évêque. Un des articles organiques porte que « tout privilége portant exemption ou attribution de juridiction épiscopale est « aboli. »

L'appel au métropolitain est ouvert contre les décisions des évêques; enfin la décision du métropolitain lui-même peut être déférée au Pape.

On ne saurait en outre refuser aux ecclésiastiques condamnés par leurs supérieurs le recours pour abus au conseil d'État, tel qu'il est organisé par l'art. 6 de la loi du 18 germinal an X; mais ce n'est là qu'un recours tout extraordinaire, qui ne s'adresse pas à un troisième degré de juridiction, et qui doit présenter les conditions mêmes de l'abus. Cette ligne de démarcation a été tracée par un certain nombre de décisions du conseil d'État.

Ces diverses règles sont applicables aux laïques qui se seraient volontairement soumis à la juridiction ecclésiastique pour une question de doctrine ou de conscience. »

Cf. *du Privilége ecclésiastique relatif aux délits des prêtres catholiques. Dissertation de droit positif*, Mayence, chez Werth, 1855.

MAAS.

JURIDICTION DÉLÉGUÉE. La juridiction ou le pouvoir de remplir les devoirs de sa charge en général s'exerce: ou comme le droit même de la charge qu'on remplit, et se nomme dans ce cas juridiction ordinaire, *jurisdictio ordinaria :* telle celle du Pape, des archevêques, des évêques et d'autres prélats pourvus d'une juridiction quasi-épiscopale, *jurisdictione quasi episcopali;* ou bien elle s'exerce comme pouvoir transmis par le juge ordinaire en son nom, *jurisdictio mandata* : telle la juridiction des vicaires généraux et de l'official des archevêques et des évêques; ou bien elle s'exerce directement comme un droit délégué, *jurisdictio delegata*. Cette juridiction déléguée fut pendant un certain temps celle des archidiacres; elle est encore celle des évêques, dans diverses choses litigieuses, comme *judices in partibus* ou délégués apos-

toliques, et celle d'autres prélats et fonctionnaires en tant que commissaires permanents (1).

Non-seulement les détenteurs de la puissance suprême dans l'Église et dans l'État, c'est-à-dire le Pape et le souverain, mais tous ceux qui sont en droit d'exercer une juridiction ordinaire en vertu de leur charge, peuvent déléguer; mais dans ce cas il faut qu'il y ait motif plausible pour justifier la délégation. Ce motif est du reste toujours présumé (2). Cependant le juge ordinaire, *judex ordinarius*, ne peut, à l'insu et sans le consentement du juge suprême, transmettre à un autre sa juridiction dans toute son étendue, car ce serait un renoncement complet à ses pouvoirs et à ses obligations, ce qui ne dépend pas de son caprice.

Le délégué, lorsqu'il n'est pas directement institué par le pouvoir suprême, ne peut en général nommer un autre qu'en qualité de simple commissaire, pour remplir certains actes de sa juridiction; mais il ne peut lui transmettre un droit absolu de connaître et de décider une cause litigieuse, à moins qu'il n'ait le consentement du déléguant primitif. Ce n'est que dans le cas où il est lui-même délégué permanent, *delegatus ad universitatem causarum*, qu'il peut *subdéléguer* un autre pour toute une cause. En revanche, un délégué du Pape est régulièrement autorisé à subdéléguer (3); seulement il ne le peut dans les affaires importantes, s'il a été expressément délégué pour exercer personnellement la juridiction dans un cas donné, en vertu de la confiance qu'on a en sa connaissance des lieux, de la personne ou de la chose, ou enfin s'il est uniquement chargé de remplir un ministère déterminé (*ministerium*) ou de procéder à une exécution (1).

(1) *Voy.* Commissaires.

(2) C. 28. X, *de Offic. et potest. judicis delegati*, I, 29.

(3) C. 3, X, *de Off. jud. deleg.*, I, 29.

En général celui-là est capable d'être délégué, qui est capable de juger, d'après ces vers connus :

Liber, mas, gnarus, cui sit mens, integra fama,
Ætas, qui subsit, committitur huic bene causa.

L'âge légal canonique pour être délégué d'une manière absolue est l'âge de 20 ans; 18 ans pour être délégué avec le consentement des parties adverses.

Sans le consentement des parties, le Pape seul ou le souverain peut instituer un juge délégué qui n'a pas l'âge légal, s'il a au moins 18 ans (2). Le délégué, conformément à l'*expression qui subsit, doit être soumis* à la juridiction du déléguant, pour être tenu légalement à accepter la délégation. Ainsi un non-diocésain, *exdiocesanus*, peut être délégué; seulement, en cas de refus, on comprend qu'on ne peut le contraindre, à moins que la délégation ne parte du Pape lui-même, parce que sa juridiction n'est restreinte à aucun diocèse et les embrasse tous. Sous les conditions ci-énoncées un laïque peut être également délégué, mais en règle générale seulement pour des affaires civiles (3). Dans les affaires ecclésiastiques, le Pape seul peut, en vertu de la plénitude de son pouvoir, donner mandat à un laïque; mais le droit nouveau demande que ce ne soient que des ecclésiastiques, à savoir des prélats, des dignitaires ou des chanoines (4); aussi, d'après la prescription du concile de Trente (5), chaque évêque doit désigner au Saint-Siége quatre personnes capables d'être déléguées dans son diocèse.

Du reste peu importe que la délégation soit conférée à une ou plusieurs

(1) C. 43, X, *eod.*

(2) C. 41, X, *eod.*

(3) Gloss. ad c. 2, X, *de Judiciis*, II, 1.

(4) Sext., c. 11, *de Rescript.*, I, 3.

(5) Sess. XXV, c. 16, *de Reform.*

personnes à la fois; dans ce dernier cas les délégués doivent agir en général solidairement; cependant, en cas d'empêchement, l'un peut subdéléguer l'autre (1). Mais si plusieurs délégués sont expressément nommés *in solidum*, les actes des délégués conservent leur force légale, même dans le cas où l'un ou l'autre délégué viendrait à mourir, à s'absenter, à être empêché d'une façon quelconque (2). S'il n'y a que deux délégués, et s'ils ne sont pas d'accord, le jugement dépend du déléguant (3). Le juge délégué ne peut agir que dans l'affaire spéciale qui lui est soumise (4).

L'*étendue* de la juridiction du délégué se détermine d'après les pouvoirs qu'il a reçus du déléguant; il ne peut les outrepasser de son chef; en cas d'excès de pouvoir ses actes sont nuls (5).

La *durée* de son pouvoir se prolonge en général jusqu'au moment où ce pouvoir est retiré ou révoqué (6). Hors de là il ne s'éteint que par la mort du délégué, dans le cas où la délégation n'a été donnée qu'à un seul délégué et à lui seul personnellement. Si les pouvoirs sont liés à une dignité, à une charge, le droit se transmet au successeur à la charge ou à la dignité (7). La juridiction meurt aussi avec la mort du déléguant si la délégation n'avait rapport qu'à une cause et si celle-ci n'est pas encore entamée (8). Que si, dans la cause qui lui est soumise, le défendeur a déjà été cité pour être entendu, ou si dans un procès criminel l'instruction a déjà été ouverte contre l'inculpé, le juge délégué garde ses pouvoirs jusqu'à la conclusion du procès. Le délégué permanent ne perd sa juridiction que par le retrait de ses pouvoirs de la part du nouveau déléguant. Les pouvoirs du subdélégué cessent de la même manière, seulement par la mort ou la révocation du déléguant, dans le premier cas toutefois sous les conditions que la chose dont il est chargé est encore entière, *res adhuc integra* (1).

Quant à la marche de l'instance, lorsque le juge délégué (2) a prononcé, c'est au déléguant à décider; ainsi l'instance remonte du délégué épiscopal à l'évêque, du délégué papal au Pape (3); mais du subdélégué, s'il a été subdélégué pour toute l'affaire, l'appel remonte directement au déléguant ou juge ordinaire, ou bien il faudrait que le subdélégué ne le fût qu'improprement, c'est-à-dire qu'il ne fût que pour procéder à un acte spécial (commissaire), auquel cas l'appel irait sans aucun doute au subdéléguant (4).

PERMANEDER.

(1) C. 6, 16, 22, 30, X, *de Off. jud. deleg.*, I, 29.
(2) C. 21. § 1, c. 83, X, *eod.*
(3) C. 26, X, *de Sent. et re jud.*, II, 27.
(4) C. 9, X, *de Off. jud. deleg.*, I, 29.
(5) C. 32, 37, 40, X, *eod.*
(6) C. 28, X, *eod.*
(7) C. 14, 19, 20, 30, 42, X, *eod.*
(8) C. 19, 20, X, *eod.*

JURIDICTION D'UN MANDATAIRE (*jurisdictio mandata*). On la confond dans l'usage avec la juridiction déléguée, quant au nom, quoique, quant à la chose et à l'idée, elle en soit essentiellement différente. Cette juridiction est celle qui est transmise par le juge ordinaire (le Pape, l'archevêque, l'évêque) à une personne physique ou morale, non comme un droit constitutif de sa charge (5), mais comme un droit de pure représentation, qui s'exerce, par conséquent, au nom et par ordre du juge ordinaire. Ainsi les vicaires généraux des archevêques et des évêques, l'officialité diocésaine ou métropolitaine ont une juridiction de ce genre. Un juge mandataire, *judex mandatus*, peut transmettre à un tiers une com-

(1) C. 37, X, *eod.* Sext., c. 6, 7, *eod.*, I, 14.
(2) *Voy.* DÉLÉGAT.
(3) Sext, c. 11, *eod.*, I, 14.
(4) C. 18, c. 27, § 2, X, *eod.*, I, 29.
(5) *Voy.* JURIDICTION DÉLÉGUÉE.

mission pour tel ou tel acte de juridiction, mais non, comme un juge délégué, tout ou partie de son pouvoir; en d'autres termes, le juge mandataire ne peut pas instituer un submandataire, tandis qu'un juge délégué peut nommer un juge subdélégué. Comme le juge mandataire forme avec le mandant, c'est-à-dire avec le juge ordinaire, une seule et même instance, on en appelle des actes du juge mandataire non au mandant, mais au juge immédiatement supérieur, tandis qu'on remonte du délégué au déléguant comme juge supérieur, et de celui-ci seulement au juge supérieur comme troisième instance. L'étendue de la juridiction du mandataire se détermine d'après les pouvoirs transmis, et son pouvoir s'éteint par le retrait du mandat ou la mort du mandant; ainsi, par la mort ou le changement ou la résignation d'un évêque, les pouvoirs du vicaire général (1) cessent *ipso facto*.

Cf. DÉLÉGUÉS, JURIDICTION ECCLÉSIASTIQUE.

PERMANEDER.

JURIEU (PIERRE) naquit le 24 décembre 1637 à Mer, dans l'Orléanais, où son père était ministre de l'Église réformée. Jurieu étudia à l'académie de Saumur, où, à peine âgé de seize ans, il obtint le grade de maître ès arts; puis il fréquenta les universités de Hollande et d'Angleterre, d'où il fut rappelé pour succéder à la charge de son père. Quelque temps après il fut invité à être pasteur de Rotterdam, mais il refusa. Enfin, à la suite de ses premiers écrits, publiés vers 1674, il fut appelé à l'académie de Sedan.

Il y déploya une grande activité dans la défense de ses coreligionnaires. En 1681 l'académie de Sedan fut supprimée; Jurieu lui-même dut être arrêté au sujet d'un pamphlet intitulé *la Politique du clergé de France*. Il se réfugia à Rotterdam, où il fut successivement pasteur et professeur de théologie.

Il fit paraître à cette époque coup sur coup ses ouvrages en faveur de la religion réformée. La révocation de l'édit de Nantes l'exaspéra au point que les attaques qu'il se permit déplurent même aux hommes de son parti. Leur opposition l'irrita davantage. Il lança de violentes diatribes contre ses coreligionnaires Bayle et Jaquelot.

Il resta dès lors et jusqu'à sa mort en guerre avec tout le monde, et s'emporta autant contre les réformés Basnage, Beauval et Saurin, que contre Bossuet et Fénelon. En 1704 l'état de sa santé le fit renoncer à sa charge. Il ne cessa pas, en continuant sa polémique contre chacun, d'espérer l'union des Luthériens et des réformés, le rappel de ceux-ci en France, et il attendait l'avénement du règne du Christ, à date fixe, pour l'année 1715. Il ne put voir sa prophétie se réaliser, étant mort à Rotterdam le 11 janvier 1713, à l'âge de soixante-quinze ans. On a oublié la majeure partie de ses nombreux écrits. On cite encore : 1° *Préservatif contre le changement de religion*, 1680, contre Bossuet; 2° *Histoire du Calvinisme et du Papisme, mis en parallèle*, 1682, contre Maimbourg; 3° *Esprit de M. Arnaud, tiré de sa conduite et de ses écrits*, 1684, 2 vol.; 4° *Accomplissement des Prophéties* ou *Délivrance prochaine de l'Église*, 1686, qui dépeint l'Église catholique comme le règne de l'Antechrist; 5° *Tableau du Socinianisme*, 1691; 6° *la Religion du latitudinaire*, 1696, contre Saurin; 7° *Histoire critique des Dogmes et des cultes bons et mauvais qui ont été dans l'Église depuis Adam jusqu'à Jésus-Christ*, Amsterdam, 1704; Supplément, 1705, in-4°; c'est un des meilleurs ouvrages de Jurieu.

(1) *Voy.* VICAIRE GÉNÉRAL.

milieu de son irritation contre ..se on peut remarquer les aveux vants : « Il est incontestable que la réformation s'est faite par la puis-« sance des princes; ainsi, à Genève « ce fut le sénat; dans d'autres parties « de la Suisse le grand conseil de cha-« que canton; en Hollande ce furent « les états généraux; en Danemark, « en Suède, en Angleterre, en Écosse, « les rois et les parlements. Les pou-« voirs de l'État ne se contentèrent pas « d'assurer pleine liberté aux partisans « de la réforme, mais ils allèrent jus-« qu'à enlever aux papistes leurs égli-« ses et à défendre tout exercice pu-« blic de leur religion. Bien plus, le « sénat défendit, dans certaines locali-« tés, l'exercice secret du culte catho-« lique (1). »

Cf. Jöcher, *Lexique des Savants; Biographie universelle*, article Jurieu.

GAMS.

JUS AD REM ET JUS IN RE, expressions sous lesquelles l'école comprend en général les droits qu'a sur un bénéfice celui qui est désigné pour en jouir, avant et après son institution canonique. Par cela qu'une personne déterminée, qui doit occuper la charge vacante, est désignée d'avance, et, après avoir déclaré l'accepter, est soumise à l'approbation du supérieur ecclésiastique (2), le candidat élu ou présenté a un droit à la chose, *jus ad rem*, c'est-à-dire un droit de priorité sur la chose dont il s'agit, qui ne peut plus lui être enlevée par une nouvelle élection ou par la présentation d'un nouveau candidat. Mais ce droit ne lui est garanti qu'autant qu'il a été désigné par un collége électoral ecclésiastique, *in forma electionis*, ou présenté par un patron ecclésiastique; car celui qui est simplement présenté par *postulation*, tant qu'il n'a pas été admis par l'autorité supérieure, peut encore être rejeté par le chapitre. Le patron laïque ou le souverain qui a le droit de nomination a le pouvoir de désigner en même temps ou successivement deux ou plusieurs candidats, pourvu que ce soit dans le délai légal de la nomination ou de la présentation (1).

Hors ce droit à la nomination celui qui est présenté à une charge ecclésiastique n'a encore aucun droit ni à la charge ni au bénéfice; il en est de même de celui qui est élu à un évêché ou à une prélature; car quoique en acceptant l'élection il entre dans un rapport légal avec son Église, rapport que les canons comparent aux fiançailles, il peut tout au plus, avant la confirmation pontificale, exercer, en cas de nécessité et pour le bien évident de l'Église, certains droits d'administration (2), si d'ailleurs l'exercice de tout droit de juridiction et d'administration ne lui est pas interdit, avant l'institution canonique, par une disposition légale particulière, comme c'est souvent le cas dans les temps modernes (3).

Le droit sur la charge, *jus in re*, n'est dévolu au candidat élu, nommé ou présenté, que par l'institution canonique, *institutio canonica*, c'est-à-dire pour les évêques par la préconisation du Pape authentiquement établie (4), pour des bénéfices inférieurs par l'investiture épiscopale (5). Par là seulement il obtient le pouvoir d'exercer librement tous les droits de juridiction et d'administration attachés à la charge, à moins que, comme il arrive dans certains cas, il ne soit encore tenu à l'assentiment du chapitre ou du patron,

(1) Alzog, *Hist. univ. de l'Église*, trad. par I. Goschler, 3e édit., t. III, p. 165, 166, § 334.

(2) *Voy.* PROVISION CANONIQUE.

(1) *Voy.* POSTULATION, MUTATION (droit de).

(2) C. 44 fin., X, *de Elect.*, I, 6.

(3) Par exemple *Concord. de Bavière*, art. IX.

(4) *Voy.* PRÉCONISATION.

(5) *Voy.* INVESTITURE.

ou, en général, d'un tiers légalement autorisé. PERMANEDER.

JUS CANONICUM. *Voyez* DROIT ECCLÉSIASTIQUE.

JUS CAVENDI. *Voyez* JURA CIRCA SACRA.

JUS DEPORTUUM, *droit de déport.* *Voyez* IMPÔTS ECCLÉSIASTIQUES, t. XI, p. 312, col. 2.

JUS DEVOLUTIONIS. *Voyez* DÉVOLUTION (*droit de*).

JUS DIŒCESANUM. *Voyez* ÉVÊQUE et LOI DIOCÉSAINE.

JUS EXUVIARUM. *Voyez* DÉPOUILLES (*droit de*).

JUS GISTII VEL METATUS. On nommait ainsi, au moyen âge, le droit que les empereurs et les rois, en vertu des fiefs temporels des princes ecclésiastiques, s'arrogeaient d'être gratuitement hébergés, eux et leur suite, durant leurs voyages, par les évêques et les abbés. Il s'y ajoutait encore des dons particuliers, qu'on offrit d'abord spontanément à ces hauts et puissants hôtes, *dona gratuita*, et qui, peu à peu, furent exigés comme un droit traditionnel. L'un et l'autre de ces droits sont tombés avec les circonstances, qui ont complétement changé.

JUS INSPECTIONIS. *Voyez* JURA CIRCA SACRA.

JUS OPTANDI. *Voyez* OPTION (*droit d'*).

JUS POSTLIMINII. *Voyez* DÉVOLUTION (*droit de*).

JUS PRÆVENTIONIS. *Voyez* ÉVÊQUE.

JUS PRIMARUM PRECUM. *Voyez* EXPECTATIVES, t. VIII, p. 299, col. 1.

JUS REFORMANDI. *Voyez* RÉFORME (*droit de*).

JUS REGALIÆ. *Voyez* RÉGALES (*droit de*).

JUS SEPULTURÆ ECCLESIASTICÆ. *Voyez* CIMETIÈRE, SÉPULTURE.

JUS SPOLII. *Voyez* DÉPOUILLES (*droit de*).

JUS TURNDI. *Voyez* JURA CIRCA SACRA.

JUSTICE DE DIEU. *Voyez* DIEU.

JUSTICE ORIGINELLE, *justitia originalis*, *justitia et sanctitas primi hominis ante lapsum*. L'Église enseigne que le premier homme était juste et saint avant sa chute, et elle oppose cette justice ou cette sainteté originelle à celle que l'homme peut acquérir dans Jésus-Christ et par lui. Cette opposition est née de ce que le premier homme a perdu sa justice par le péché et qu'il l'a reconquise par Jésus-Christ. Ce dogme a été formulé par le concile de Trente, disant : Adam a été constitué en sainteté et en justice ; et encore : Il a reçu de Dieu sainteté et justice : *Constitutum fuisse in sanctitate et justitia*, *accepisse a Deo sanctitatem et justitiam* (1).

Deux questions se rattachent immédiatement à cette décision dogmatique :

1° En quoi consistaient la sainteté et la justice dont il est question ?

2° Comment Adam les obtint-il ?

Le concile ne répond pas à la première de ces questions à l'endroit indiqué ; il donne à entendre qu'à la sainteté et à la justice étaient attachées, non-seulement la perfection naturelle, mais encore la complaisance de Dieu.

Il répond à la seconde question : La justice et la sainteté n'appartiennent pas tellement à la nature de l'homme qu'elles soient directement supposées par la création même de celle-ci. Si Adam était juste et saint, ce ne fut pas parce qu'il *était* en général et parce qu'il était telle créature déterminée, mais parce que Dieu à l'existence et à la vie avait ajouté, comme dons spéciaux, la justice et la sainteté.

Cette réponse se déduit des paroles du concile, qui, en désignant comme

(1) Sess. V, c. 1 et 2.

conséquences du péché : 1° la perte de la justice et de la sainteté (et par suite de la complaisance de Dieu) ; 2° la perversion de tout Adam, dans son corps et dans son âme, notamment la faiblesse et la corruption de sa volonté (1), distingue deux choses dans Adam : quelque chose qui pouvait se perdre et quelque chose qui ne pouvait qu'être perverti ; et dans cette catégorie se trouve clairement la nature de l'homme, ce qui appartient essentiellement à l'homme par cela qu'il est, ce sans quoi l'homme ne serait pas homme.

Donc dans la première catégorie on ne peut comprendre qu'une chose qui est ajoutée par le dehors à la nature de l'homme et dont la perte ne fait pas que l'homme cesse d'être homme. Ainsi le concile déclare que la sainteté, la justice d'Adam est un don particulier de la grâce, accordé à l'homme créé, à l'homme déjà posé et existant, et que ce don a été surajouté à la nature d'Adam, comme homme, *donum superadditum*.

Il est évident qu'il en est ainsi, et ce qui le prouve surabondamment, c'est :

1° L'expression *constitutus, in qua sc. sanctitate constitutus fuerat*. S'il y avait *creatus* ou *conditus*, comme le portait le premier projet du décret, un malentendu serait possible ; mais il y est coupé court par l'expression *constitutus*.

2° L'histoire même de la discussion relative à notre matière, au concile de Trente (2).

3° Le catéchisme romain. Celui-ci s'exprime ainsi : « En dernier lieu Dieu forma l'homme du limon de la terre, de manière qu'il ne fût pas soumis à la mort et aux souffrances, non en vertu de sa force propre, mais en vertu de la grâce divine. Quant à l'âme, Dieu créa l'homme à son image et à sa ressemblance, et lui donna une volonté libre ; il tempéra en outre ses sentiments et ses désirs de telle façon qu'en tout temps ils fussent soumis à l'autorité de la raison. Il y ajouta la grâce merveilleuse de la justice originelle et ordonna enfin que l'homme dominerait toutes les autres créatures de la terre (1). »

Ainsi la justice originelle est définie avec toute la clarté et la netteté désirables comme un don surajouté à la nature de l'homme, par conséquent comme un don surnaturel. Mais il n'est pas dit *en quoi* consistait ce don, et cette question naît d'autant plus invinciblement que les explications du catéchisme excluent ce qu'on pourrait être tenté de considérer comme un des éléments de la justice, savoir la domination de la raison dans l'homme, la prédominance de la partie supérieure sur la partie inférieure. On a toujours pensé que la justice personnelle et morale (la vertu), de même que la justice sociale et politique, résulte de ce que chaque partie dans l'homme fait ce qu'elle doit, accomplit ce que sa position lui impose, ce que ses moyens lui permettent (2) ; que par conséquent le corps est dirigé par l'âme ; que les facultés inférieures sont réglées par les facultés supérieures, par la raison, et que celle-ci obéit elle-même à Dieu. C'est dans cette triple soumission que les théologiens ont vu la justice du premier homme (3). Il est évident que le catéchisme romain ne contredit pas cette opinion ; mais, tandis que la plupart des théologiens (à l'exemple d'Albert le Grand, de S. Thomas et de Bellarmin) considèrent cette triple sou-

(1) Cf. sess. IV, c. 1.

(2) Pallavic., *Hist. du Conc. de Trente*, l. VII, c. 9.

(1) P. I, c. 2, quæst. 19.

(2) Cf. Platon, *Républ.*, IV, p. 441, d'accord, malgré la différence apparente, dans l'essentiel avec *Eth. Nic.*

(3) Cf. S. Thomas, sect. I, quæst. 95, art. 1.

mission comme la justice surnaturelle (comme un don de la grâce), d'autres, et parmi eux, nous venons de le voir, les auteurs du catéchisme romain, ne voient ce don de la grâce que dans la dernière soumission et considèrent les deux autres comme constituant la justice naturelle. En laissant de côté la question de savoir si et comment ces deux opinions peuvent s'accorder, en remarquant qu'elles ne se contredisent pas au fond, nous arrivons, en suivant le catéchisme romain, à cette proposition : En tant qu'Adam était juste par la subordination du corps à l'esprit, par celle de ses sentiments et de ses désirs à la raison, sa justice était naturelle : elle était la manifestation de sa nature purement humaine; mais en tant qu'il était en outre juste par la subordination de sa raison à Dieu, sa justice était surnaturelle, et non un effet de sa nature purement humaine, et par conséquent elle doit être attribuée à une grâce divine particulière.

Cependant nous n'avons encore par là qu'une idée imparfaite de la justice. Si nous considérons que l'ordre dans le monde, la position des créatures, les qualités de chacune d'elles, correspondant à sa position, les rapports des êtres entre eux et à l'égard du tout ont été fixés par Dieu, et sont par conséquent l'expression de sa volonté divine, nous voyons que tous les actes de l'homme, qui, d'après ce qui précède, peuvent être désignés comme des actes justes, sont ceux qui maintiennent et conservent l'ordre établi de Dieu dans l'homme et dans tous les êtres, par conséquent ceux qui observent et accomplissent la volonté divine; et ce serait là ce qui constituerait le caractère distinctif de la justice humaine : d'où il résulte que la sainteté désigne la même chose que la justice, et réciproquement. On peut les distinguer en ce sens que l'accord intime de la volonté humaine avec la volonté divine, que cet accord en lui-même est la sainteté; que l'accord extérieur, en vertu duquel l'homme respecte la volonté divine exprimée dans le détail, est la justice; mais, on le voit facilement, comme entre la justice et la sainteté ainsi considérées il y a un rapport tel que l'une entraîne l'autre, et qu'elles se supposent toujours l'une l'autre, on peut prendre l'une pour l'autre et nommer l'une d'elles pour les deux, ce qui arrive en effet dans le catéchisme romain.

Restons-en à l'expression de justice. Elle se manifeste de mille manières. En général elle paraît d'abord à deux degrés : 1° comme respect (*a*. non-violation; *b*. *accomplissement*) *de la volonté de Dieu dans le détail*; 2° comme accord de la volonté humaine avec la volonté divine, de telle sorte que celle-ci se reflète dans celle-là, et devient par là même l'objet de l'amour des hommes. Que si l'homme est en harmonie avec Dieu, il devient nécessairement l'objet de la complaisance divine et acquiert le droit de jouir de Dieu, d'espérer la félicité en Dieu. C'est ce que le concile de Trente indique ou plutôt déclare en enseignant que, par la perte de la sainteté et de la justice, suite du péché, Adam s'est attiré la colère et l'indignation de Dieu, *incurrisse iram et indignationem Dei;* que par suite il est devenu sujet de la mort et tombé au pouvoir du diable, etc., etc. D'après cette interprétation il n'est pas difficile de reconnaître l'exactitude de ce que nous avons dit plus haut, savoir : que les théologiens ne se contredisent pas lorsque les uns comprennent toute la justice d'Adam comme surnaturelle, et que les autres en désignent une partie comme quelque chose qui correspond à la nature humaine, par conséquent comme quelque chose de naturel en soi.

En outre les théologiens sont d'accord sur ce que la plénitude de cette

justice (la justice au second degré), et la complaisance de Dieu pour l'homme qui y est attachée, doit être considérée comme un don de la grâce surajouté à la nature humaine. Que si la justice, à ce degré, est une œuvre de la grâce divine, la justice tout entière est œuvre de cette grâce; car évidemment celui-là seul peut être juste dans le détail, et jusqu'au moindre détail, celui-là seul peut accomplir la volonté divine en tout et pour tout, dont la volonté est en elle-même d'accord avec la volonté divine, et qui fait de la volonté de Dieu sa propre volonté. Mais, comme cet accord est absolument impossible sans la grâce, le premier degré est aussi l'œuvre de la grâce. C'est ainsi que S. Thomas d'Aquin a raisonné avec autant de vigueur que d'exactitude. D'un autre côté la domination du corps par l'esprit et celle des passions et des instincts par la raison répondent tellement à la nature de l'homme qu'il faut voir dans la pratique de cette justice, en quelque sorte inférieure et considérée en elle-même, une fonction naturelle de l'homme, ainsi que parlent les auteurs du catéchisme romain.

Les deux partis dont il est question ne se contredisent donc pas, ils disent la même chose en partant d'un point de vue différent. Les uns ne contestent pas que la justice d'Adam, qu'ils désignent comme naturelle et humaine, soit cependant principalement l'œuvre de Dieu, et les autres ne méconnaissent pas que la justice, qu'ils envisagent comme un don de la grâce ou une œuvre de Dieu, doive non-seulement au plus bas, mais au plus haut degré, être considérée comme propriété et œuvre de l'homme, en ce sens qu'elle répond à la nature humaine, qu'elle l'achève, et n'existe par conséquent pas sans que l'homme y participe lui-même. Ainsi, en partant de cette différence, d'une part nous disons : Adam fut juste; il respecta et observa l'ordre posé par Dieu en lui et dans les créatures en général; il fut d'accord avec la volonté divine, de telle sorte que cette volonté devint la sienne; par là même il fut agréable à Dieu, et, en dernière analyse, assuré de la béatitude en Dieu. Cette justice, quoique répondant à la nature de l'homme et appartenant à Adam, n'était pas une chose naturelle, mais quelque chose de surajouté à sa nature, un don surnaturel, un don de Dieu.

On demande habituellement à ce sujet *combien de temps* Adam se trouva dans cet état de grâce et de perfection. L'Église n'en dit rien, et la question est oiseuse. Ce qui est certain c'est qu'il y eut un laps de temps quelconque entre la création, la défense faite par Dieu à l'homme et le péché de ce dernier : c'est dans cet intervalle que se trouve placée la justice d'Adam.

Mais il faut déterminer de plus près la grâce qui opérait la justice en Adam. Puisque, comme nous l'avons vu, le concile de Trente enseigne qu'en conséquence du péché Adam s'attira la colère et le châtiment divins, il est évident qu'on peut conclure que ce même Adam, *avant* le péché, était agréable à Dieu; ainsi la grâce qu'il avait reçue en partage était d'abord la grâce que les théologiens nomment *gratia gratum faciens* ou *gratia habitualis*, grâce habituelle, qui rend l'homme agréable à Dieu et l'objet de sa complaisance. Dans l'économie du salut la doctrine chrétienne nomme aussi cette grâce grâce justifiante et sanctifiante, *justificans et sanctificans*, parce qu'elle a pour condition que d'abord Dieu fasse de l'homme pécheur et impur un juste et un saint.

D'autre part il ne peut y avoir de difficulté à désigner ainsi la justice qui était le partage d'Adam; car, en tant que c'était la grâce qui opérait en Adam justice et sainteté; en tant, comme

nous l'avons vu, que c'est Dieu qui fait prévaloir et qui exprime sa volonté dans Adam, les théologiens disent qu'Adam était, en second lieu, participant de la grâce actuelle, *gratia actualis*, c'est-à-dire de la grâce qui opère dans l'homme et par lui, d'une manière particulière, le bien, soit en le créant, soit en le conservant, soit en l'achevant. Outre ce que le concile de Trente et le catéchisme romain disent à cet égard, il y a une décision formelle de l'Église. Le second concile d'Orange (529) déclare que ce n'est que par la grâce de Dieu que l'homme, comme tel, est en état de conserver le salut reçu (*can.* 19). Si donc Adam a conservé le salut qu'il a reçu, *salutem quam accepit*, et il l'a conservé, quand ce serait peu de temps, il participa par là même à la grâce dite grâce actuelle, *gratia actualis*.

Mais de nouvelles questions s'élèvent à ce sujet : Dans quel sens la grâce a-t-elle agi? A-t-elle agi comme elle agit dans l'homme qui est justifié par le Christ, ou autrement? — Autrement, sans doute; car dans le dernier cas il faut que le péché existant soit anéanti; il faut qu'un secours permanent soit donné à l'homme contre la chair qui combat l'esprit, ce qui n'était pas le cas chez Adam. On dira donc avec S. Augustin qu'Adam reçut la grâce sans laquelle il n'aurait pas été en état de persévérer dans le bien, *adjutorium* SINE QUO NON *posset perseverare* ; que les Chrétiens, au contraire, au moins les prédestinés, reçoivent en Jésus-Christ la grâce qui non-seulement donne le pouvoir, mais le vouloir, *adjutorium* QUO *scilicet fit ut velimus* (1). *Quid ergo? Adam non habuit Dei gratiam? Imo vero habuit magnam, sed disparem... Hæc est prima gratia quæ data est primo Adam, sed hæc potentior est in secundo Adam. Prima est enim qua fit ut homo habeat justitiam* SI VELIT ; *secunda ergo plus potest, qua etiam fit* UT VELIT, *et tantum velit tantoque ardore diligat ut carnis voluntatem contraria concupiscentem voluntate spiritus vincat.... Ille, sc. Adam, non opus habebat eo adjutorio quod implorant isti cum dicunt : Video aliam legem in membris meis, etc.* En un mot Adam avait non la grâce efficace, *gratia efficax*, mais la grâce suffisante, *gratia sufficiens* (1). *Istam gratiam non habuit homo primus qua nunquam vellet esse malus; sed eam sane habuit, in quam si permanere vellet, nunquam malus esset, et sine qua etiam cum libero arbitrio bonus esse non posset, sed eam tamen per liberum arbitrium deserere posset... Tale quippe erat adjutorium quod desereret cum vellet, et in quo permaneret si vellet,* NON QUO FIERET UT VELLET (2). Cette grâce suffisante, il faudra de nouveau la comprendre, avec S. Augustin, contre le P. Petau, Voss, Tournely, etc., etc., non comme une pure illumination de la raison ou de l'intelligence, *illuminatio intellectus*, mais comme une détermination de la volonté pour le bien, *inclinatio voluntatis ad bonum* (3). *Tunc ergo dederat homini Deus bonam voluntatem ; in illa quippe eum fecerat, qui fecerat rectum.*

Trois opinions hostiles combattent la doctrine catholique que nous venons d'établir :

1° L'opinion de ceux qui pensent, avec les Pélagiens, qu'Adam fut crée et se trouva avant le péché dans le même état que celui dans lequel les hommes naissent actuellement, et qu'ainsi il n'y a pas de différence à établir entre

(1) *De Corrupt. et grat.*, c. 11 (29) sq.

(1) L. c.

(2) Cf. *Epist. Hilar. inter August.*, 226.

(3) August., l. c.

l'état originel de l'homme et l'état naturel de tous les hommes (1);

2° L'opinion de ceux qui, avec les protestants luthériens, calvinistes et zwingliens, distinguent l'état d'Adam avant le péché de celui dans lequel naissent aujourd'hui les hommes, mais qui prétendent que c'était un état purement naturel et que cette justice appartenait à l'homme comme tel (2);

3° L'opinion de ceux qui, avec Baïus et les Jansénistes, distinguent dans l'état originel un état naturel et un état surnaturel, *humanæ naturæ sublimatio et exaltatio*, mais qui comprennent l'état naturel comme un état coupable, *integritati primæ conditionis debitum,* et soutiennent qu'il était par cela même naturel et non surnaturel, et qu'ainsi la justice d'Adam doit être nommée, non une grâce, mais un mérite (3).

1° Il s'agit de constater si c'est l'une ou l'autre de ces opinions, ou la doctrine catholique, qui est historiquement fondée. Les textes de S. Augustin que nous venons de citer établissent déjà que la doctrine catholique, telle que nous l'avons exposée, a été de tout temps la doctrine de l'Église. Tous les Pères rendent le même témoignage dès qu'ils traitent de cette matière, et cela aussi haut qu'on peut remonter dans l'histoire (4).

Aussi les adversaires n'ont-ils pas imaginé de revendiquer pour eux l'antiquité ecclésiastique. L'apôtre S. Paul écrit aux Ephésiens (5) : « Vous avez appris... à vous renouveler dans l'intérieur de votre âme, et à vous revêtir de l'homme nouveau, qui est créé selon Dieu dans une justice et une sainteté véritables, » c'est-à-dire afin qu'on reconnaisse en vous « l'image et la ressemblance de Dieu (1). » Si nous comparons ces deux textes de S. Paul, nous voyons que la justice et la sainteté de l'homme sont la même chose que l'image de Dieu imprimée visiblement dans l'homme. Cette justice et cette sainteté, comme l'assure l'Apôtre à chaque page de ses Épîtres, sont les produits de la grâce; par conséquent l'image et la ressemblance de Dieu imprimées et exprimées dans l'homme sont également une grâce. Or la Genèse montre Adam doué de cette grâce avant le péché, puisqu'il est dit que Dieu créa l'homme à son image et à sa ressemblance, *imago et similitudo*, ce qu'on doit certainement comprendre, comme on l'a toujours compris, en ce sens que, avec la coopération de l'homme, la ressemblance divine créée en lui s'exprime en image et apparaît au jour. Ainsi l'apôtre S. Paul désigne l'état originel de l'homme non-seulement comme un état de justice et de sainteté, mais encore, en faisant évidemment allusion à la Genèse, comme un état de grâce. Seulement, pour prévenir le malentendu qui attribuerait à l'Apôtre de n'avoir considéré cette justice originelle que comme l'œuvre exclusive de Dieu, comme une pure grâce, il ne faut pas oublier qu'il fait remonter la perte de cette justice à la libre volonté d'Adam, à la désobéissance (2), ce qui naturellement attribue à Adam une part active dans la conservation de cette justice. Tout cela est parfaitement d'accord avec le récit de la Genèse. Après que Dieu eut créé l'homme et la femme, il les bénit, afin qu'ils se multipliassent dans leur force propre, et leur donna toute la terre, afin que dans leur

(1) Aug., *Ep.* 186 (106), *ad Paul.* Cf. *de Hæres.*, c. 88.

(2) Bellarm., *de Grat. primi hom.*, c. 1.

(3) *Prop. Baian. damn. a Pio V*, prop. 21 et 7.

(4) *Voir* dans Bellarmin les preuves, *de Gratia primi hominis.*

(5) 4, 23, 24.

(1) *Col.*, 3, 10.

(2) *Rom.*, 5, 18, 19.

puissance et leur liberté ils la dominassent et se l'assujettissent (1). Mais précisément parce que ce fut de Dieu, et en vertu de sa déclaration formelle, qu'ils reçurent cette force et cette puissance, ils devaient avoir la conscience que tout ce qu'ils feraient et opéreraient serait bien leur propre fait, leur acte personnel, mais devait être réalisé en même temps au nom et par la force de Dieu, de sorte que dans tous leurs actes la volonté de Dieu seul s'accomplît.

Cette conviction devait se compléter à la suite d'une défense qui n'avait évidemment d'autre but que d'établir que la volonté de Dieu est en elle-même la loi absolue de l'homme (2). Adam, reconnaissant dans la volonté de Dieu la loi absolue, et dans Dieu le créateur dont dépendaient son être, son existence, sa force, ses facultés, devait voir dans tout ce qu'il accomplissait, conformément à la loi prescrite, l'œuvre de deux facteurs, Dieu et lui-même, ou lui-même par Dieu. Dès lors, en trouvant joie et bonheur dans son action, ce résultat devait lui apparaître comme la conséquence de son œuvre, comme une grâce, et non comme un mérite: c'étaient donc de pures grâces que le séjour dans le paradis, que l'absence de toute souffrance, que l'immortalité. Or Adam avait la conscience de cet état, comme on le voit dans la réponse qu'Ève fit au serpent à la première tentative de séduction (3).

Si la doctrine catholique est pleinement confirmée par l'Écriture sainte, tandis que les adversaires de l'Église ne peuvent y trouver aucun appui, même apparent, on se demande comment ils ont été amenés à abandonner l'ancienne doctrine catholique. Les Pélagiens y furent fatalement entraînés par un préjugé dogmatique. Pélage partait de la thèse fondamentale qu'il n'y a pas de grâce. Ce ne sont pas, disait-il, des vertus divines extraordinaires, mais la doctrine et l'exemple qui opèrent dans le Christ, et par conséquent ce n'est point par la grâce, mais par notre propre force, que nous sommes justifiés ou que nous devenons justes.

Cette opinion repose sur la conviction que nous nous suffisons, tels que nous sommes aujourd'hui. Si nous nous suffisons aujourd'hui, on ne voit pas pourquoi jamais Dieu, par une détermination extraordinaire, nous aurait placés dans une situation différente; pourquoi jamais nous aurions été créés autres et meilleurs que nous ne sommes. Ainsi, en partant de l'hypothèse de *Pélage*, on ne peut admettre *l'existence d'un état* originel *tel que le* comprend le dogme de l'Église. Ce qu'il faudrait donc ici, ce serait d'examiner cette hypothèse; mais nous en sommes dispensés s'il ne s'agit que de savoir si Pélage contredit le Christianisme. Chacun reconnaît que la doctrine pélagienne n'a rien de commun avec la doctrine chrétienne. Celui qui n'admet pas l'action de la grâce comme expression absolue de l'amour de Dieu ne peut prétendre être Chrétien, quelles que soient d'ailleurs les vérités chrétiennes qu'il admette dans le détail. Quand on objecte aux *Pélagiens* (et par conséquent, pour le dire en passant, à tous les rationalistes) la corruption physique et morale de l'homme, en remarquant que l'homme n'a pu sortir ainsi des mains du Créateur, on n'a pas encore gagné grand'chose contre eux; car ils peuvent admettre ce fait sans être obligés de reconnaître que l'état originel de l'homme fut un état de grâce. Ils répondent que, lors même qu'aujourd'hui tout n'est pas dans l'ordre, cela peut venir d'une simple perturbation de l'état naturel, perturbation qui, partie de la libre volonté de l'homme, a d'abord été l'affaire de

(1) *Genèse*, 1, 28, 29. Cf. 2, 15, 19, 20.
(2) *Ibid.*, 2, 17.
(3) *Ibid.*, 3, 2, 3.

chacun, puis a pu devenir peu à peu, par imitation et par habitude, commune à tous, mais qui par là même peut aussi être arrêtée par l'homme lui-même; qu'ainsi il n'y a pas besoin d'admettre ni la grâce divine dans le Christ, ni la sainteté originelle dans l'homme, telle que l'enseigne le dogme catholique. — On semble gagner un peu plus de terrain contre les Pélagiens lorsqu'on leur objecte que l'homme, abandonné à lui-même, se trouve nécessairement divisé, engagé dans la lutte d'éléments contraires, puisque la chair et l'esprit, dont l'unité constitue sa nature, cherchent incessamment à se séparer, procèdent dans des voies opposées, et ne peuvent rester unis sans se combattre et se nuire. Mais ils répondent d'abord que cette hypothèse est difficile à démontrer, et ensuite que, quand cette démonstration aurait eu lieu, il faudrait encore prouver que les choses ne sont pas bien telles qu'elles sont; que la lutte entre l'esprit et la chair, le combat de ces intérêts opposés, n'est pas précisément ce qui doit être, et que ce n'est pas ce qui constitue la vie, le mérite et la beauté de la vie; qu'en outre, et abstraction faite de cette considération, Dieu a créé l'homme comme unité de la chair et de l'esprit, et que par conséquent, de quelque manière qu'on envisage la chose, il a établi la lutte, et qu'on ne voit pas dès lors pourquoi il interviendrait par un second fait, par celui de la grâce. S'il n'avait pas voulu ce combat, il y aurait pourvu dès le moment où il créa l'homme.

Telle est l'erreur des Pélagiens et de tous ceux qui pensent comme eux : ils admettent un état naturel qui n'a jamais existé. En tant que la créature est ce qui n'est pas Dieu, elle n'est pas, car Dieu seul est Celui qui est, et hors de lui rien n'est. Mais la créature est précisément ce qui n'est pas Dieu; elle n'est pas Dieu, elle n'est pas une forme qui manifeste le divin; en un mot, n'être absolument pas Dieu est sa nature, son être propre. Si donc elle est, elle est parce qu'elle a reçu l'être de Dieu, parce qu'elle est par Dieu.

Par conséquent la créature est ce qui est par Dieu sans être Dieu. Être et néant, unis et identifiés, telle est la créature dans sa réalité, c'est-à-dire que la créature est en tant qu'elle est néant, et elle n'est pas en tant qu'elle est l'être (Dieu). Par conséquent il y a dans la créature deux éléments qui sont identifiés et absolument inséparables, et toutefois doivent être exactement distingués, et sont réellement distincts.

Dans la nature c'est la loi individuelle et universelle, accidentelle et éternelle; dans l'esprit c'est la spontanéité propre et la détermination objective, la liberté et la grâce. Ici comme là, la liberté n'est pas sans la grâce, le temporaire sans l'éternel.

Les Pélagiens, par cela qu'ils conçoivent l'homme sans Dieu, qu'ils envisagent la liberté en elle-même et pour elle-même, et ne la font pas reposer sur les décrets absolus de Dieu comme sur sa base éternelle, abolissent la créature et l'être de l'homme; ils errent comme celui qui voudrait dans la nature concevoir un être particulier sans s'inquiéter de ce qu'il y a d'universel en lui.

Si l'on objecte qu'en comprenant la question de cette manière il faut soutenir que l'homme, après avoir perdu la grâce originelle, a dû cesser d'exister, nous sommes obligés d'admettre la justesse de l'objection. Oui, sans doute, au moment où l'homme cessa de posséder la grâce, c'est-à-dire cessa d'être par l'être de Dieu, il cessa en général d'être; car le néant comme tel n'est pas. Mais il ne cessa précisément jamais d'être sans la grâce; au moment même où il perdit la grâce originelle, la grâce de Jésus-Christ

commença d'opérer en lui; la grâce divine se retirant sous une forme se rapprocha sous une autre forme; et c'est par cette grâce en Jésus-Christ ou de Jésus-Christ, comme grâce efficace, que l'homme continua d'exister. Ce que nous venons de dire deviendra plus net par l'examen de l'opinion des protestants sur cette question.

2° Les protestants luthériens, calvinistes et zwingliens, considèrent également l'état primitif de l'homme (d'Adam avant le péché) comme un état purement naturel; mais ils s'éloignent des Pélagiens en ce que, conformément à la vérité, ils distinguent cet état de celui dans lequel les hommes naissent après le péché; seulement ils errent beaucoup plus en voulant déterminer cette différence que les Pélagiens en la niant tout à fait. Leur opinion sur l'état originel de l'homme est aussi la conséquence d'une erreur préconçue relative à la justification. Partant de cette thèse que la justification n'est pas à proprement dire justification, qu'elle ne rend pas juste, mais qu'elle est un acte par lequel Dieu déclare qu'il veut nous considérer et nous traiter comme justes, quoique nous ne le soyons pas, de sorte que l'homme n'a aucune part à la soi-disant justification, sauf par la confiance qu'il a que cette déclaration a eu lieu; partant, disons-nous, de cette thèse, il fallait pour l'appuyer inventer cette autre thèse, savoir : que l'homme ne possède aucune liberté, aucune force pour se déterminer, aucune capacité de se décider pour le bien, pour aimer Dieu. Si l'homme est privé de la liberté, ce n'est pas un fait de sa nature; cela ne ressort pas de son être; car la liberté appartient incontestablement à la nature de l'homme. Il est donc privé de sa liberté par un accident particulier. Cet accident est le péché. Avant le péché l'homme possédait la liberté, la raison et tout ce qui en dépend; il les a perdues par le péché. Or, comme la grâce de Dieu en Jésus-Christ consiste, non pas à rendre à l'homme ce qu'il a perdu par le péché, mais à le considérer comme s'il l'avait recouvré, ce qui s'appelle la justice de l'homme, il est évident qu'être juste et parfait c'est même chose; d'où il suit que la justice originelle, considérée comme attribut d'Adam avant le péché, est quelque chose de purement naturel, quelque chose qui reposait sur la nature même de l'homme.

Nous n'avons pas à nous inquiéter des propositions particulières par lesquelles les protestants tendent au même but, la proposition fondamentale dont elles partent toutes étant fausse, comme *nous le* montrerons dans *l'art.* JUSTIFICATION.

On reproche ordinairement à l'opinion des protestants sur l'état originel, comparée à leur opinion sur l'homme après le péché, de renfermer l'idée, non-seulement erronée, mais absurde, que l'homme peut perdre une partie essentielle de lui-même sans cesser d'être homme; qu'elle rend la Rédemption incompréhensible, puisque, si les choses étaient comme ils le disent, la Rédemption ne trouverait dans l'homme pas un point auquel elle pût se rattacher.

Ces observations sont parfaitement justes, et tout penseur impartial et équitable dira avec l'Église catholique que, par suite du péché, l'homme n'a perdu que la ressemblance, *similitudinem*, mais que l'image, *imago*, c'est-à-dire ce qui appartient à la nature essentielle de l'homme, la raison, la liberté, a été, il est vrai, défigurée, dépravée, pervertie, mais n'a pas cessé d'être. Si nous voulons reconnaître l'erreur de l'opinion protestante non-seulement par ses conséquences logiques, mais en elle-même, il faut, comme nous l'avons fait par rapport aux Pélagiens, envisager la nature de l'homme, la créature en général. Ce que nous avons dit

en premier lieu s'applique ici. L'homme du protestant, *avant* le péché, est un être existant absolument pour lui-même, séparé de Dieu, de sorte que son état (sa justice) est uniquement *son* œuvre, et non en même temps l'œuvre de Dieu; mais *après* le péché l'homme n'est plus par lui-même; son état n'est plus son œuvre; c'est uniquement l'œuvre d'un tiers, du diable ou de Dieu. Si la justice d'Adam avant le péché était une œuvre exclusivement humaine, la justice des Chrétiens est une œuvre qui n'est plus aucunement humaine; elle est exclusivement une œuvre divine; elle est non la justice réelle de l'homme, mais la justice de Dieu, attribuée et faussement attribuée à l'homme. Or la vérité est :

Que toute œuvre humaine, toute œuvre d'une créature est en même temps l'œuvre de Dieu; car la créature n'est et n'opère que parce qu'elle tient son être et sa force de Dieu;

Que toute œuvre de Dieu qui regarde l'homme et le détermine est en même temps l'œuvre de l'homme, parce que, tout ce que Dieu fait par et dans l'homme, il le fait avec lui, c'est-à-dire qu'il agit de façon que l'homme est actif de son côté, coopère avec Dieu, d'après l'observation éminemment juste de S. Thomas : *Deus movet omnia secundum modum uniuscujusque. . . unde et hominem ad justitiam movet secundum conditionem naturæ humanæ; homo autem secundum propriam naturam habet quod sit liberi arbitrii* (1).

Si donc la nature de la créature est telle que la justice d'Adam avant le péché était tout aussi essentiellement l'œuvre de Dieu que l'œuvre de l'homme, et ne pouvait exister sans être l'œuvre des deux, de sorte qu'un état de pure nature, dans le sens strict du mot, *status naturæ puræ*, ne peut être compris, on demande si l'opinion des Jansénistes est à nos yeux une erreur et si nous devons la repousser.

3° Les Jansénistes partent d'une pensée juste, celle que nous venons d'exposer en dernier lieu; mais ils confondent les idées, et c'est en quoi consiste leur erreur.

La grâce, disent-ils, étant nécessaire pour la justice de l'homme, à ce point que sans elle il ne peut être question de justice, et l'homme étant créé pour être juste, puisque la justice est sa perfection, c'était une obligation pour Dieu d'accorder cette grâce de la justice aux hommes. Ainsi elle n'est pas une grâce, un pur don de la grâce, et elle ne se distingue pas des autres dons que Dieu a départis à l'homme. Veut-on voir dans la justice un don de la grâce, soit! mais alors il faut qu'on nomme grâce tout le reste, l'être, l'existence, la vie, tout ce qui est et opère dans et par l'homme. Dans tous les cas ce qu'on nomme grâce se confond alors avec ce qu'on appelle nature.

Cet argument est spécieux, mais il repose sur une confusion d'idées. Il est vrai que les deux éléments de la créature, son néant et son être, venant de Dieu, ne peuvent être l'un sans l'autre. Ce néant, en tant qu'il est de Dieu, est une pensée de Dieu. Cependant il faut essentiellement les distinguer l'un de l'autre. Ce que Dieu crée, c'est-à-dire le néant auquel il donne l'être, est une grâce, car rien n'oblige Dieu à créer. Cependant il n'est pas tout à fait exact de dire que c'est une grâce, en ce sens que tout acte de grâce suppose un être qui peut recevoir la grâce, et que, dans ce cas, il n'existe pas. Mais quand Dieu crée, il est, si l'on peut s'exprimer ainsi, en quelque sorte obligé de donner l'être à un néant, et de lui donner cet être dans la forme et avec les propriétés qu'il a conçues en pensant à le créer. Mais

(1) 1-2, quæst. 113, art. 3.

il n'est pas tenu à plus ; par conséquent la créature, si nous pouvons continuer à parler ainsi, n'a le droit qu'à l'être, c'est-à-dire n'a que le droit d'être ce qu'elle est précisément par sa création. Ce qui va au delà est grâce. Or il est sans doute vrai que ce qui est de cette façon ne serait pas en réalité, car l'être qui n'est absolument que l'être est l'être d'un néant. Cela ne change rien à ce que nous avons dit, à savoir que tout ce qui est surajouté est grâce ; cela prouve seulement avec évidence que la créature n'a droit à rien qu'à l'être d'un néant, c'est-à-dire à rien, et nul ne doutera de cette vérité s'il a compris Dieu comme ce qui seul est, ou plutôt comme l'Être unique. Mais qu'est-ce qui peut s'ajouter à l'être comme être du néant, c'est-à-dire à l'être de la créature qui n'est pas Dieu ? Rien que ce que nous avons reconnu comme le second élément de la créature, l'être de Dieu, ou l'être d'une pensée divine. Or cette pensée se manifeste dans la créature sans raison (la nature) comme irrésistible et immuable, comme pose et mouvement de l'ensemble et de chaque être d'après une loi éternelle et universelle, pose et mouvement qui révèlent dans la créature la pensée que l'Être pensant a produite hors de lui sans l'abandonner, et qui plane hors de l'esprit sans en être jamais séparée, parce qu'elle rentre sans cesse en lui. Dans la créature raisonnable cette pensée se manifeste comme conscience de ce qu'est la nature. L'esprit est ce qu'est la nature, mais il est plus, parce qu'il sait qu'il est et qu'il se pose comme étant : c'est là ce qui le distingue essentiellement de la nature. Si donc l'esprit *sait* ce que la nature *est*, ce en quoi la nature se révèle comme pensée de Dieu, son mouvement spontané vers la loi divine et éternelle devient en lui mouvement de la volonté, détermination libre et spontanée, par lesquels l'esprit se pose comme un être qui est de Dieu et en Dieu, et pose ses œuvres comme réalisation de la volonté divine, ce qui n'est pas autre chose qu'un retour perpétuel et permanent vers Dieu. Or c'est en cela que consiste la justice, comme nous l'avons vu plus haut.

Ainsi est démontré ce qu'il fallait démontrer et constaté ce que nous avons avancé : l'erreur des Jansénistes (de Baïus) consiste à conclure de l'indivisibilité des deux éléments de la créature leur identité.

La doctrine catholique sur la justice originelle est donc justifiée contre tous ses adversaires. Il faudrait encore faire mention de ceux *qui comparent Adam à un enfant sans parole*, l'état originel à un état sans conscience, le péché au premier réveil de la conscience, et qui par conséquent ne savent rien de la justice originelle dans notre sens ; enfin de ceux qui font sortir l'homme de la terre ou de l'écume des flots, comme les plantes et les éponges, ou qui attribuent son origine au hasard, qui fait qu'un singe ou quelque autre bête a eu l'idée et a fini par prendre l'habitude de marcher sur deux pieds au lieu d'aller à quatre pattes (1). Mais toutes ces théories reposent sur la conviction ou la prétention qu'il n'y a pas de Dieu, et par conséquent ce n'est pas notre mission de les réfuter ici. Il est impossible d'entrer dans aucune explication sur la justice originelle, pas plus que sur tout autre dogme particulier, avec l'athée, tant qu'il est athée.

Cf. ADAM, BAÏUS, CONCUPISCENCE, IMAGE DE DIEU, PÉCHÉ ORIGINEL, RÉDEMPTION, DON, GRACE.

MATTES.

JUSTICE, JUSTE, expressions prises soit dans un sens général, soit dans un sens restreint, et dont il est par conséquent difficile de donner une définition

(1) Oken, Burmeister, Strauss, etc.

complète. Tantôt on représente par le mot *juste* l'homme vertueux en général, tantôt on n'envisage qu'un des côtés de sa vertu. Il en est de même de l'expression *justice*, qui désigne soit la perfection morale, soit une vertu particulière. Un coup d'œil sur l'histoire de ces termes fera comprendre comment on a alternativement donné une portée plus ou moins grande aux mêmes expressions.

On sait que la philosophie morale des Grecs assignait à la justice une place parmi les vertus cardinales, et que, cette place, elle l'a conservée sans contradiction jusqu'à nos jours, quoique avec une portée différente. Le sens que Platon attribue à la justice est noble et sublime, car, suivant sa doctrine, la justice, planant sur toutes les autres vertus fondamentales, réunit tous les fils de la vie morale pour en former un tout harmonieux; elle est la régulatrice de l'âme, le lien des vertus, qui se confondent toutes dans son unité.

Aristote place la justice au milieu des vertus sociales et lui assigne un rôle médiateur. La vie sociale présente inévitablement le conflit des intérêts particuliers. A la suite de ce conflit naissent des contestations et des perturbations multiples. Il faut pour les apaiser une autorité suprême et générale, placée au-dessus des parties, affranchie de tout intérêt particulier, pouvant apprécier avec une égale mesure les prétentions les plus opposées. Cette autorité suprême, c'est celle du droit, du juste, et la vertu qui juge les prétentions de chacun, non suivant un point de vue intéressé, mais d'après une règle d'une valeur universelle, porte le nom de justice.

Dans la morale stoïcienne la justice a la mission de distribuer à chacun ce qui lui appartient, d'après la stricte équité. Philon appuie la définition qu'il donne de la justice sur celle du Portique. L'antique définition de la justice passa, par suite de l'intime connexion des idées du monde ancien avec celles du monde nouveau, dans le système moral du Christianisme. La notion aristotélicienne demeura intacte dans sa généralité; elle subit toutefois de notables modifications entre les mains des moralistes chrétiens. D'après la doctrine de S. Ambroise la justice règle nos relations avec la société de nos semblables. La justice n'est pas purement négative; elle ne se borne pas à ne faire tort à personne; elle est positive, elle cherche et réalise ce qui est utile aux autres, elle se complète dans l'amour du prochain.

S. Augustin donne une double définition de l'idée de la justice. En prenant pour base le principe de la charité il définit la justice la forme de la charité qui ne sert que celui qu'elle aime; ailleurs, envisageant les vertus cardinales sous un autre point de vue, il restreint la justice à l'assistance des nécessiteux.

S. Thomas d'Aquin définit, au point de vue subjectif, la justice la faculté de l'esprit en vertu de laquelle l'homme fait en chaque chose ce qu'il doit; au point de vue objectif il la définit le principe régulateur de la conduite pratique de l'homme. D'après la définition ordinaire de l'École la justice est la vertu qui rend à chacun ce qui lui appartient, ou, suivant une autre version, la volonté ferme et permanente de reconnaître le droit de chacun.

L'Écriture ne manque pas de textes pour confirmer ce sens particulier de la justice; mais la justice y apparaît surtout dans sa signification générale, principalement dans les Épîtres de S. Paul. L'Apôtre voit dans la justice, δικαιοσύνη, l'apogée de la perfection morale, et, comme il ne connaît pas de morale séparée de la religion, il la considère en même temps comme l'apogée

de la vie religieuse ; un juste, δίκαιος, est pour lui celui qui, par l'entier accomplissement de la loi, est dans le vrai rapport où l'homme doit être avec Dieu.

Dans ce sens la justice exprime l'idée la plus haute de la morale religieuse. Dès lors il s'agit de savoir si la justice se reflète réellement dans l'humanité telle qu'elle apparaît en ce monde. L'expérience de l'histoire, la conscience de l'homme répondent par une triste négation.

L'humanité est déchue de la hauteur de cette idée et ne possède plus la force de s'élancer vers elle ; tous les hommes sont pécheurs ; nul ne peut se glorifier devant Dieu ; tous sont sous le péché, comme il est écrit : « Nul n'est juste (1). »

Cependant, au milieu de cette décadence, un Juste a paru, descendant des hauteurs du ciel, se mêlant aux hommes, et ce Juste, ce Saint, exempt de tout péché, c'est l'Homme-Dieu. En participant d'une manière vivante à la justice du Christ tous peuvent redevenir justes. La justice parfaite du Christ peut seule, dans l'état actuel de l'humanité, lui restituer la justice perdue ; elle est le principe vivant de la justice, la source unique de la justification de chacun (2).

Ainsi la justice de S. Paul, δικαιοσύνη, est le principe même de la vertu, et n'est, par conséquent, pas une vertu particulière ou spéciale ; elle est la caractéristique même de la vie et de la vertu chrétiennes.

Le point de vue de l'Ancien Testament dépasse l'idée que le paganisme antique s'est formée de la vie humaine ; mais le principe chrétien s'élève au delà de l'idée mosaïque autant que celle-ci au-dessus de l'idée païenne. L'élément religieux qui anime l'idée de la justice de l'Ancien Testament (et qui manque à l'idée païenne) fonde une idée nouvelle plus haute que celle du paganisme ; la justice est la véritable disposition où doit se trouver l'homme, sous le régime théologique, en face de la volonté souveraine de Dieu.

Cette disposition pouvait, il est vrai, n'être encore qu'extérieure et être par conséquent insuffisante ; elle était inséparable de l'état de division intime où demeurait nécessairement l'homme sous la loi ancienne, et qui provenait de la conscience de son péché et du sentiment de son impuissance morale ; et e fait humain et divin à la fois de la Rédemption, la diffusion d'un nouvel esprit de vie pouvait seul faire disparaître cette division de l'homme en lui-même.

Les philosophes grecs avaient placé la justice si haut surtout à cause de ses rapports avec la vie politique. L'État était à leurs yeux l'apogée de la vie ; il fallait qu'il y eût une vertu qui, étant l'indispensable condition de la vie sociale, assurât à l'État une autorité prédominante et souveraine. Le Christianisme renversa ce système exclusif et étroit par l'idée universelle du royaume de Dieu ; dès lors l'idée restreinte de la justice ne peut plus suffire : elle devient une idée subordonnée, particulière, du principe nouveau, qui est la charité même. Le royaume de Dieu a été institué sur la terre par l'amour, par l'amour de Dieu, amour saint et libérateur, par lequel l'homme a été appelé à participer à la vie divine. Il faut donc que du côté de l'homme l'amour divin devienne la base de sa vie, qui doit se modeler suivant l'exemplaire éternel et suprême de la vie divine. Ce sens universel qui s'attache à l'amour, l'apôtre S. Paul l'enseigne de la manière la plus formelle en proclamant que l'a-

(1) *Rom.*, 3, 9, 23.

(2) *Voy.* l'art. JUSTIFICATION, qui explique le mode par lequel la justice objective du Christ peut s'approprier à l'homme et porter en lui des fruits vivants de justice.

mour est l'accomplissement de la loi, le lien de la perfection et la plénitude de la vie morale (1).

En partant de cette idée on comprend que la justice soit renfermée dans la charité et ne soit plus qu'une forme particulière de son activité; ce que S. Augustin démontre, comme nous l'avons établi précédemment.

Après avoir montré le rang subordonné qu'occupe l'idée de la justice dans le système de la morale chrétienne vis-à-vis de la charité, il reste à voir la forme légale qu'elle peut prendre, et qui, d'après S. Thomas, est triple, suivant qu'on considère les rapports de la partie au tout, du tout à la partie, ou des parties entre elles. De là la division de la justice en justice *légale*, *distributive* et *commutative*. L'idée universelle de la justice dont il est question ici n'est autre chose que le maintien invariable de l'ordre établi par l'Homme-Dieu. L'expression idéale de cet ordre est la loi; son expression réelle, c'est le droit de chacun. S'agit-il de sauvegarder la loi, de façon que l'ordre légal soit reconnu par tous les membres de la société et réputé inviolable : la justice est *légale*, en ce sens que la mission de la justice légale, *justitia legalis*, est de régler les parties dans le tout, de diriger les actions de chacun de façon qu'elles contribuent au bien de tous. Mais elle ne doit point agir arbitrairement, elle doit rester en accord avec la loi, dont le but est de faire concourir les actions individuelles au but général.

La justice *distributive* consiste à maintenir le droit de chacun, à donner à chacun la position légale qui lui appartient dans l'ensemble social. Si la société est un organisme, chaque membre a droit à sa place, à la sphère d'action qui lui est marquée par la nature même de l'ensemble, et il est aussi important pour le tout d'assurer à chacun cette place spéciale que de soumettre chacun à la loi et à ses décisions. Il n'y a pas de système social vigoureux, vivant et durable, là où chaque membre n'a pas sa part d'activité propre, sa liberté personnelle, là où l'ensemble ne cède pas à la partie ce dont celle-ci a besoin pour s'intéresser à son tour à l'ensemble, tout comme la liberté et le droit de chacun dépendent du respect que celui-ci observe envers la loi et qui exclut tout caprice individuel.

Tandis que la justice, sous les deux premières formes, cherche à garantir et maintenir les rapports du tout et des parties suivant la mesure du droit et de l'ordre, la justice *commutative* embrasse les rapports des membres de la société entre eux, leur commerce réciproque et les contrats qui en résultent.

Sous toutes ces formes la justice se manifeste comme garantie et protection; elle doit garantir et protéger également la loi objective et le droit subjectif, ces deux facteurs de la vie légale, jamais l'une aux dépens de l'autre, ne sacrifiant ni la personne à la loi, ni la loi à la personne, appliquant non le *fiat justitia, pereat mundus*, ni le *fiat mundus, pereat justitia,* ce qui serait un suicide; mais, d'après sa nature absolument conservatrice, conciliant la vie de la personne et ses droits avec l'esprit de la loi, qui en tient nécessairement compte elle-même, et réalisant ainsi le *fiat justitia* ET *vivat mundus*.

La justice ne doit sans doute pas faire acception de personne, ce qui ne l'empêche pas d'apprécier les droits de chacun et de les mettre équitablement dans la balance. La justice stricte, qui exagère la lettre de loi, engendre l'injustice, *summum jus, summa injuria.* La justice ne tranche nettement et avec vigueur que là où elle rencontre une volonté qui s'oppose à l'ordre, qui viole le droit, qui trouble la société. Alors

(1) I *Cor.*, 13, 4-7. *Col.*, 3, 41.

elle devient justice vengeresse, *justice pénale*, brisant la volonté rebelle, l'obligeant, par sa puissance morale ou physique, à remplir, extérieurement du moins, ses devoirs légaux, et faisant retomber sur sa tête le châtiment de sa faute.

On distingue parfois la justice *rémunératrice* comme un des côtés de la justice distributive ; mais elle ne fait point partie des obligations strictes du droit. L'autorité doit-elle récompenser le citoyen qui s'acquitte de ses obligations : la récompense qu'elle lui accorde, et qu'il a droit d'attendre, ne peut être que la protection légale qu'elle lui doit. Il en est autrement des services particuliers qu'un membre peut rendre à la société ; l'équité exige que la société les reconnaisse en en récompensant les auteurs par des distinctions particulières, par la considération dont elle les entoure. La stricte justice ne l'exige que lorsque la récompense a été promise par la loi. Nous voyons chez les Athéniens un système complet de rémunération publique à côté des dispositions pénales de la loi, aiguillonnant et frappant, effrayant et encourageant les enfants de la patrie.

Cf. Léonard Less, lib. IV, *de Justitia et jure ceterisque virtutibus cardinalibus*, Lugd., 1630; J. de Dicastilla, lib. II, *de Justitia et jure ceterisque virtutibus cardinalibus*, Antv., 1641; Dominic. a Soto, lib. VII, *de Justitia et jure*, Venet., 1600; Ludov. Molina, *Opus de Jure et justitia*, Mogunt., 1603; Ferd. Rebellus, *Opus de Obligationibus justitiæ*, Lugd., 1608; Fr. Suarez, *Tractatus de Legibus*, Lugd., 1613. (Opp., t. XI.)

Fuchs.

JUSTICE (ADMINISTRATION DE LA) *chez les Hébreux*. Les Hébreux ne paraissent avoir eu, avant Moïse, ni tribunaux proprement dits, ni administration régulière de la justice ; car, durant la période patriarcale, le père de famille était le maître absolu dans sa maison ; il tranchait les difficultés qui pouvaient naître, punissait les coupables ; dans certaines circonstances même il appliquait la peine de mort (1). Telle fut sans aucun doute la coutume parmi les Israélites durant leur séjour en Égypte ; elle s'étendit seulement en ce sens qu'à la suite de l'extension prodigieuse de la population les chefs des tribus parvinrent à une certaine autorité sur les tribus mêmes, et que dans des cas difficiles on eut recours à leur décision. Mais on ne trouve aucune trace d'une organisation légale des tribunaux à cette époque chez les Hébreux. Moïse, le premier, institua *des juges spéciaux*, lorsque l'*administration de la justice* de ce peuple nombreux fut devenue trop pénible pour lui ; il leur assigna leurs attributions et leur sphère d'activité, en les instituant pour juger, les uns mille, les autres cent, d'autres cinquante ou dix Israélites. Ils avaient à décider les cas les plus fréquents et les *plus aisés* ; les affaires importantes et difficiles devaient être soumises à Moïse lui-même (2). Il ordonna en même temps que plus tard, dans toutes les villes, on établît des juges qui, d'après le Deutéronome (3), devaient être *élus parmi* les plus anciens, et qui étaient *tenus à la* plus stricte impartialité et à la plus sévère incorruptibilité (4). Au-dessus de ces tribunaux locaux il institua un tribunal suprême, placé près du sanctuaire, composé de prêtres, et qui décidait dans les cas où les tribunaux locaux n'osaient pas prononcer, ou encore quand les parties n'étaient pas satisfaites de la sentence rendue (5). Ce tribunal sacerdotal ne paraît pas avoir joui longtemps de la confiance du peuple. Le jugement d'A-

(1) *Genèse*, 21, 14 ; 38, 24.
(2) *Exode*, 18, 17-26. *Deutér.*, 1, 9-17.
(3) 21, 18-21 ; 22, 15 ; 25, 7.
(4) *Deutér.*, 16, 18-20.
(5) *Ibid.*, 17, 8-13 ; 19, 16-18.

chan (1) rappelle toutefois ce tribunal ainsi que l'usage du sort; mais dès la période des Juges ce sont habituellement les juges qui prononcent en dernière instance, soit pour tout Israël, soit pour les tribus isolées (2).

Après l'établissement de la royauté le roi devint le juge suprême, si bien que souvent il était appelé *Schophet* (juge), et que le mot שפט (juger) était aussi employé pour dire régner. Cependant, durant le régime monarchique, les prêtres ne furent pas tout à fait exclus de l'administration de la justice. Les décisions judiciaires par l'Urim et le Thummim ne pouvaient être rendues que par le grand-prêtre (3), qui était par conséquent membre du tribunal suprême ou qui en était le président; le roi Josaphat organisa même un tribunal spécial composé de prêtres et de lévites pour Jérusalem (4).

Les tribunaux locaux dont nous avons parlé furent également maintenus sous les rois (5), et leur existence est toujours supposée dans les Proverbes de Salomon et dans les écrits des Prophètes, qui se plaignent si souvent de la partialité et de la corruption des juges.

Pendant l'exil les Juifs eurent leurs propres juges à Babylone (6); il en fut de même après la captivité en Palestine (7), en Égypte sous les Ptolémées (8).

Quant au *local*, les juges siégeaient ordinairement sur les grandes places qui étaient devant les portes (9), et où en général se traitaient les affaires publiques. De là la recommandation faite encore après la captivité aux Juifs de rendre de justes sentences devant leurs portes (1). Ces places étaient spécialement appropriées à ces tribunaux, parce qu'elles pouvaient contenir la foule qui assistait aux procès, et qu'en cas de besoin on trouvait facilement les témoins nécessaires. Les locaux spéciaux pour rendre exclusivement la justice, comme la salle de justice de Salomon (2), étaient, à ce qu'il semble, des exceptions. La justice se rendit par conséquent publiquement durant tout le temps antérieur à la captivité; mais ce ne fut plus le cas plus tard, auprès du tribunal suprême ou du sanhédrin. Conformément à la Mischna (3), le sanhédrin avait son local dans un des bâtiments du temple, dans la salle Gasith, לִשְׁכַּת הַגָּזִית, et plus tard, à dater de la quarantième année avant la ruine du temple, dans un local situé près de la montagne du temple (4). Il est douteux que la salle de conseil dont parle Josèphe, et qu'il nomme ἡ βουλή (5), τὸ βουλευτήριον (6), ait été précisément le local du sanhédrin; dans le cas affirmatif il faudrait admettre que le sanhédrin avait quitté les localités que nous avons nommées.

Les gouverneurs romains rendaient la justice, tant à Césarée qu'à Jérusalem, soit dans leur palais (7), soit dans des prétoires publics (8).

Le *temps* où l'on rendait la justice était en général, surtout lorsqu'il s'agissait d'affaires importantes, le matin (9), et la Mischna défend formellement de prononcer durant la nuit des

(1) *Josué*, 7, 10 sq.
(2) Cf. *Juges*, 4, 5. I *Rois*, 7, 16; 8, 1 sq
(3) Cf. I *Rois*, 30, 7.
(4) II *Paral.*, 19, 8.
(5) I *Paral.*, 23, 4; 26, 29. II *Paral.*, 19, 5.
(6) *Dan.*, 13, 5 sq.
(7) *Esdras*, 7, 25; 10, 14.
(8) Jos., *Antiq.*, XIV, 7, 2.
(9) *Deutér.*, 21, 19; 22, 15; 25, 7. *Job*, 5, 4; 29, 7. *Prov.*. 22, 22; 24, 7. *Ruth*, 4, 1.

(1) *Zach.*, 8, 16.
(2) III *Rois*, 7, 7.
(3) *Sanhédr.*, II, 2. *Middoth*, 5, 4.
(4) *Abod. Sar.*, fol. 8, *b*.
(5) *Bell. Jud.*, V, 4, 2.
(6) *Ibid.*, VI, 6, 3.
(7) *Act. des Apôtres*, 24, 1 sq.; 25, 6-12; 2 sq. *Matth.*, 27, 2. *Jean*, 18, 28.
(8) *Jean*, 19, 13. Jos., *Bell. Jud.*, II, 7, 3.
(9) *Jérém.*, 21, 12.

sentences de vie et de mort, ou de terminer la nuit une affaire capitale commencée le jour, tandis qu'elle permet que le jugement soit prononcé la nuit dans des affaires d'argent (1). Elle défend aussi de prononcer une sentence de condamnation le jour même où le procès a commencé (2). En outre, le talmud interdit de tenir séance le samedi et les jours de fête (3), et une ordonnance d'Esdras prescrit de juger le lundi et le jeudi, parce que ces jours-là beaucoup de gens de la campagne viennent dans les villes entendre les docteurs de la loi (4).

Le mode suivant lequel la justice était rendue chez les anciens Hébreux était très-simple, comme il l'est encore souvent en Orient; il était très-court, entouré d'aussi peu de formalités que possible, et avait lieu d'ordinaire sans avocat. La procédure était orale (5), et l'antique histoire des Hébreux ne renferme aucune trace de rédaction *écrite* d'une plainte ou d'une réplique judiciaire; seulement la décision des juges était habituellement rédigée par écrit (6). Conformément à la Mischna, il fallait qu'il y eût dans tout tribunal deux ou trois scribes qui prissent note des sentences (7). Les deux parties étaient obligées de comparaître en personne devant le juge (8). L'accusateur se tenait à la droite de l'accusé, et, dans les affaires graves, du moins ce fut l'usage après l'exil, ce dernier paraissait en habits de deuil (9).

Les preuves ordinaires étaient les assertions des témoins. Il fallait au moins deux ou trois témoins pour que le témoignage constituât une preuve valable (1); ces témoins étaient tenus de prêter serment et de dire consciencieusement la vérité. On leur lisait la formule du serment, et ils y répondaient en disant *amen*, אָמֵן (2). De là les expressions : entendre un serment (3), et : se laisser assermenter (נִשְׁבַּע, *niph.*), pour : prêter serment. Les juges étaient obligés d'examiner attentivement les témoignages (4), et la Mischna donne des prescriptions détaillées sur la manière dont doit se faire cet examen (5). Les faux témoins étaient frappés de la peine à laquelle la loi condamnait le délit au sujet duquel ils avaient rendu témoignage (6). On se servait rarement de documents écrits comme preuves. Cependant, dans les procès relatifs à des fonds de terre, les contrats de vente écrits étaient souvent invoqués; ils étaient non-seulement rédigés devant témoins, mais scellés du sceau des parties et faits en double, pour éviter toute falsification possible (7). Quand on manquait de témoins et de pièces, on avait recours au serment comme moyen de preuve (8). On comprend que celui qui osait rendre un faux témoignage était aussi capable de prêter un faux serment, et les Prophètes ne se plaignent que trop souvent de l'un et l'autre de ces déplorables abus. Dans les cas absolument douteux on décidait quelquefois par le sort (9), avec le consentement des deux parties. L'antiquité avait volontiers recours au sort sacré pour découvrir des prévaricateurs dans les

(1) *Sanhédr.*, IV, 1.
(2) L. c.
(3) *Sanhédr.*, 35, *a. Beza* (*Mischna*), V, 2.
(4) Creiznach, *Dorsche-haddoroth*, p. 148.
(5) *Deutér.*, 25, 7. III *Rois*, 3, 16 sq.
(6) *Isaïe*, 10, 1.
(7) *Sanhédr.*, IV, 3.
(8) *Deutér.*, 25, 1.
(9) *Zach.*, 3, 1, 3.

(1) *Nombr.*, 35, 30. *Deutér.*, 17, 6; 19, 15.
(2) Cf. *Nombr.*, 5, 21 sq.
(3) *Lévit.*, 5, 1. *Prov.*, 29, 24.
(4) *Deutér.*, 19, 18.
(5) *Sanhédr.*, 5, 1 sq.
(6) *Deutér.*, 19, 19.
(7) *Jérém.*, 32, 9-15.
(8) *Voy.* SERMENT CHEZ LES JUIFS.
(9) *Prov.*, 16, 33; 18, 18.

choses religieuses (1). Moïse n'ordonne ni n'interdit ce genre de preuve. Dès qu'une sentence judiciaire était rendue, elle était exécutée (2).

WELTE.

JUSTICE CIVILE (FOR ECCLÉSIASTIQUE DANS LES CAUSES DE).

A. Dès le quatrième siècle les conciles particuliers posèrent en principe qu'un ecclésiastique ne pouvait intenter une action civile contre un confrère que devant un juge ecclésiastique, devant l'évêque (3). Le concile universel de Chalcédoine fit de cet usage une loi générale de l'Église, et décréta formellement que les procès des ecclésiastiques entre eux seraient portés devant l'évêque du défendeur, ceux des ecclésiastiques contre un évêque, et des évêques entre eux, devant le métropolitain compétent, dans un concile provincial (4). Les laïques pouvaient toujours, aussi bien dans les procès qu'ils avaient entre eux que dans ceux qu'ils intentaient à un membre du clergé, en appeler au juge séculier, s'ils ne préféraient, par un compromis (5) avec la partie adverse, en référer à la juridiction ecclésiastique. L'empereur Justinien étendit le décret du concile de Chalcédoine aux laïques et exempta ainsi en général le clergé de la juridiction séculière (6). Cette loi de Justinien, qui assignait non-seulement les ecclésiastiques entre eux, mais les laïques qui avaient des procès avec des ecclésiastiques, devant la juridiction ecclésiastique, fut peu à peu pleinement reconnue et en vigueur dans l'empire frank (1) et dans le reste de l'Occident (2).

(1) *Josué*, 7, 10 sq. I *Rois*, 14, 41 sq.

(2) *Deutér.*, 25, 2. *Jérém.*, 37, 15. *Sanhédr.*, VI, 1.

(3) C. 43, c. XI, quæst. 1. (*Conc. Carth. III*, ann. 397, c. 9.)

(4) C. 46, *eod.* (*Conc. Chalced.*, ann. 451, c. 9).

(5) *Voy.* COMPROMIS.

(6) Justin., *nov.* 79; *nov.* 83 *pr. nov.* 123; c. 8, 21, 22.

Cette maxime de droit s'appliquait non-seulement aux actions personnelles, mais aux actions réelles contre les ecclésiastiques, sauf dans les causes féodales, qui devaient toujours être portées devant le forum féodal, qu'il fût ecclésiastique ou séculier (3).

Dans la pratique, jusqu'au treizième siècle, beaucoup d'actions réelles, qui par leur nature ne rentraient pas dans la catégorie des choses religieuses, étaient réservées aux tribunaux séculiers dans le ressort desquels était situé l'objet en litige, *forum rei sitæ*. Ce ne fut qu'au quatorzième siècle que la compétence des tribunaux ecclésiastiques fut reconnue pour toutes les actions réelles, non sans exciter des réclamations de la part de certaines autorités séculières. Cette exemption de la juridiction séculière accordée au clergé, *forum exemtum*, *forum privilegiatum*, étant le privilége non d'un certain nombre d'individus seulement, mais celui de l'état ecclésiastique en général, fut déclarée tellement inaliénable qu'aucun prêtre, aucun religieux ne pouvait y renoncer volontairement (4), et qu'il fallait le consentement du juge ecclésiastique compétent pour qu'un membre du clergé pût accepter une citation devant un autre juge, même ecclésiastique (5).

Cependant ce forum privilégié n'appartenait à l'ecclésiastique qu'autant qu'il était défendeur; lorsqu'il était de-

(1) Chlotar. II, *Edict. in Conc. Paris. V*, ann. 615, c. 4. Carol. M., *Cap. ad leg. Longobard.*, ann. 801, c. 1.

(2) C. 1, 2, 9, X, *de Foro compet.* (II, 2); c. 17, X, *de Judic.* (II, 1); Frider. II, *Authent.* « *Statuimus* », ann. 1220, ad l. 3, Cod. *de Episcop.* (I, 3).

(3) C. 5, X, *de Judiciis* (II, 1); c. 11, X, *de Foro compet.* (II, 7).

(4) C. 12, X, *de Foro compet.* (II, 2).

(5) C. 18, X, *eod.* (II, 2).

mandeur il fallait que, conformément au principe de droit *actor sequitur forum rei*, il attaquât la partie adverse devant le tribunal de cette partie (1), à moins que l'objet du procès ne fût lui-même soumis à la juridiction ecclésiastique (2), ou que le droit coutumier n'assignât l'objet en litige à cette juridiction (3). Le concile de Trente appliqua et étendit le principe d'après lequel aucun juge séculier ne devait prononcer dans la cause d'un ecclésiastique à quiconque portait les insignes de l'état ecclésiastique, la tonsure et la soutane (4). Cependant on avait commencé, à dater de la fin du quatorzième siècle, d'abord en France, puis en Allemagne, à restreindre la juridiction de l'Église en attirant peu à peu devant la juridiction séculière, non-seulement les causes réelles, mais les causes personnelles du clergé.

Au point de vue *pénal*, l'Église voulait aussi soustraire le clergé aux tribunaux séculiers et ne le soumettre qu'à la juridiction ecclésiastique (5); mais elle ne put y parvenir que partiellement dans l'empire romain, et dans le cas seulement de délits peu graves (6). En revanche elle réussit d'autant plus complétement en Occident (7). Dans l'empire frank on cita, il est vrai, pendant un certain temps, les ecclésiastiques coupables de graves délits dans la vie civile devant des tribunaux mixtes, mais dans lesquels le juge ecclésiastique avait une influence prépondérante (1). Sous les Carolingiens on admit absolument le principe canonique suivant lequel les membres du clergé devaient être jugés dans le for ecclésiastique pour tous les cas, même de délit civil, sans exception (2). Ce privilége se maintint en faveur du clergé à travers tout le moyen âge (3), et le concile de Trente le sanctionna en plein dans le texte cité plus haut. Mais, à partir de ce moment, les gouvernements commencèrent, en Allemagne et ailleurs, à revendiquer une part égale de compétence pour la puissance temporelle dans les affaires criminelles, politiques et civiles, concernant des ecclésiastiques, jusqu'à ce qu'enfin, lors de la dissolution de l'*empire, les princes souverains s'attribuèrent* presque partout exclusivement le droit de punir dans toutes les affaires concernant le clergé.

B. Aujourd'hui les actions civiles et personnelles contre les ecclésiastiques, les causes dépendant de leur succession, les procès naissant de contrat civil, de même que tous les délits et crimes civils et politiques dont ils peuvent être accusés, sont du ressort exclusif des tribunaux séculiers. Les évêques sont simplement informés du fait qui donne lieu à la poursuite d'un *ecclésiastique* inculpé, afin qu'ils puissent, de leur *côté*, prendre les mesures convenables (la suspension provisoire, et, en cas de besoin, la déposition) (4).

(1) C. 5, 10, 11, X, *eod.* (II, 2).

(2) *Voy.* JURIDICTION ECCLÉSIASTIQUE.

(3) C. 5, X, *eod.* (II, 2).

(4) *Conc. Trid.*, sess. XXIII, c. 6, et sess. XXV, c. 20, *de Reform.*

(5) C. 43, c. XI, quæst. 1 (*Conc. Carth. III*, ann. 397, c. 9).

(6) L. 12, 20, 41, 47. Cod. Theod., *de Episc.* (XVI, 2).

(7) C. 6, c. XI, quæst. 1 (*Conc. Matiscon. I*, ann. 583, c. 8); c. 42, *eod.* (*Conc. Tolet. III*, ann. 589, c. 13).

(1) Chlotar. II, *Edict. in Conc. Paris. V*, ann. 615, c. 4; *Conc. Matisc. II*, ann. 585, c. 10.

(2) Pipin., *Capitul.*, ann. 755, c. 18. Carol. M., *Capit.*, ann. 789, c. 37; *Capit. Francof.*, ann. 794, c. 37; *Cap. Aquisgran.*, ann. 802, c. 7.

(3) C. 4, 8, 10, 17, X, *de Judiciis* (II, 1); c. 12, 13, X, *de Foro compet.* (II, 2).

(4) *Décret de la chanc. aul. de l'emp. d'Autriche*, du 17 mars 1791, § 8, n. 2. *Code pénal*, § 446. *Code civil de Prusse*, p. II, tit. 11, §§ 98, 536 sq. *Acte constit. de Bavière*, du 26 mai 1818, tit. IV, § 9, sect. 6; *Supplém.* II, §§ 66, 69, 70, 74. *Loi du royaume de Saxe sur la Juri-*

Cependant la législation des États germaniques a reconnu un privilége aux membres du clergé, en ce sens qu'ils sont soumis à la juridiction non des tribunaux de première instance, mais seulement des cours suprêmes. Ainsi, en Autriche, la juridiction civile sur tout le clergé catholique est transférée au *Landrechte*, et nul ecclésiastique ne peut se soustraire à ce forum ; dans les délits politiques et les affaires criminelles ils sont soumis aux autorités de police et aux tribunaux criminels ordinaires. Seulement l'emprisonnement des ecclésiastiques doit s'accomplir avec le plus d'égards possibles, en évitant l'attention publique. L'évêque compétent doit être sans retard informé, le jugement doit lui être communiqué et ne doit être exécuté qu'après la dégradation canonique (1).

En Prusse c'est la cour suprême de la province qui constitue le forum civil du clergé (2).

En Bavière les ecclésiastiques jouissent dans les affaires civiles et criminelles d'un forum exempt des tribunaux dits *Landgerichte*, et sont assignés devant les tribunaux du cercle et des villes. Les deux archevêques, appelés dans la première chambre comme conseillers à vie, ainsi qu'un des six évêques suffragants, n'ont d'autre forum que celui de la chambre haute elle-même, et non, comme les conseillers héréditaires, celui de la cour d'appel (1). Dans Saxe-Weimar le clergé catholique, ainsi que le clergé protestant, a un forum privilégié, et les autorités provinciales ont le pouvoir de transférer, à la demande d'un ecclésiastique incriminé, la procédure du tribunal civil à une commission spéciale du gouvernement (2).

En revanche, dans le royaume de Saxe, l'ancien forum privilégié accordé aux ecclésiastiques catholiques du pays, et même à ceux de l'étranger durant leur séjour en Saxe, est aboli (3). Il en est de même dans le grand-duché d'Oldenbourg (4).

PERMANEDER.

JUSTICE CRIMINELLE ECCLÉSIASTIQUE. L'autorité pénale que le Christ donna à ses Apôtres fut exercée par ceux-ci, en vertu des pouvoirs divins dont ils étaient revêtus (5), et transférée, dans toute son étendue, à leurs successeurs les évêques (6). L'épiscopat forma dès lors la puissance qui exerça l'autorité pénale de l'Église ; ce furent les évêques qui poursuivirent les fautes commises contre la loi de Dieu et la discipline de l'Église par les ecclésiastiques et les laïques, en tant qu'elles tombaient dans le domaine des peines extérieures ; ce furent les évêques qui les jugèrent et les punirent.

diction privilégiée, du 28 juillet 1835, § 11, n. 1. *Règlem. de la Hesse élector.*, du 31 août 1829, A, § 1, et *Acte organique constit.*, du 5 janvier 1831, c. 10, § 136. *Édit de Bade*, du 14 mai 1807, § 14. *Acte organ. de Hesse-Darmstadt*, du 17 décembre 1820, tit. V, art. 14. *Édit pragmat. de Nassau*, du 30 janvier 1830, § 6.

(1) *Décret de la chanc. aul. de l'empire d'Autriche*, du 2 avril 1802, § 7, et du 26 octobre 1804. *Décret aulique*, du 22 juillet 1780, du 19 juin 1787 et du 3 mars 1792, § 1. Barthe de Barthenheim, *Affaires eccl. d'Autriche*, p. 110, 116.

(2) *Code génér. de Prusse*, p. II, t. 11, § 97. *Règlem. génér. de la Justice*, p. I, § 45.

(1) *Acte organ. de Bavière*, du 26 mai 1818, tit. V, § 3, *Supplém.* II, § 67, et *Décision suprême*, du 16 novembre 1830. *Recueil d'Ordonn.* de Dœllinger, t. VII, p. 130 ; t. XVII, p. 605.

(2) *Édit du grand-duché de Saxe*, du 7 oct. 1823, § 34. (Weiss, *Corpus Juris eccles. hod. Germ. Cathol.*, p. 343.)

(3) Cf. *Ordonn. royale de Saxe*, du 19 février 1827, § 27 (Weiss, l. c., p. 272), avec les *Lois sur le Forum privilégié*, du 28 janv. 1835, § 11, n. 1. *Code du Droit ecclés. en vigueur dans le royaume de Saxe*, p. 378.

(4) *Règlem. d'Oldenbourg*, du 5 avril 1831, § 8. Weiss, *Arch. de la science du Droit eccl.*, t. V, p. 290.

(5) II *Cor.*, 5, 3-5 ; 13, 2, 10.

(6) *Tite*, 2, 15. I *Tim.*, 5, 20.

1° Ils exercèrent en personne ces fonctions judiciaires et pénales contre les laïques dans les premiers temps de l'Église (1). Quant à l'instruction des délits dont la connaissance ne leur parvenait point, soit par des aveux ou par la voix publique, elle avait lieu au moyen de la visite des diocèses (2).

En Occident, à dater du huitième siècle, le droit pénal ordinaire fut remis aux archidiacres, aidés, dans l'accomplissement de leur charge, par les tribunaux synodaux (3).

L'Église exerça longtemps son autorité pénale d'une manière indépendante de la justice séculière, et dans beaucoup de circonstances les pénitences publiques qu'imposait le juge ecclésiastique remplacèrent les peines de la justice séculière, d'autant plus qu'alors beaucoup de délits n'étaient pas punis par les lois civiles ou n'étaient frappés que de peines pécuniaires.

Mais plus tard l'État intervint pour sévir, non-seulement contre des délits civils et des crimes politiques, mais même contre la violation de la discipline et de la moralité publiques. Alors les délits purement ecclésiastiques, c'est-à-dire qui avaient immédiatement rapport à la foi et à la discipline religieuse, furent exclusivement réservés au jugement de l'Église. Quant aux délits civils, si le juge séculier avait déjà prononcé, on ne pouvait opposer à la peine du tribunal synodal que l'*exceptio rei jam judicatæ* (4); enfin, quand il s'agissait de délits mixtes, *delictis mixti fori*, c'est-à-dire qui blessaient à la fois l'Église et l'État, ou qui avaient plus ou moins de rapports avec les choses religieuses, c'était la *prévention* qui décidait, de sorte que, si le juge séculier devançait l'Église en punissant le coupable, celle-ci ne le jugeait plus qu'au for de la conscience, *in foro conscientiæ;* mais, si le juge séculier n'avait pas exercé son droit avant l'intervention de l'Église, le juge ecclésiastique prononçait la peine édictée par le droit civil. Dans les délits contre l'Église et les clercs l'accusateur avait le choix de paraître à ce titre devant le tribunal ecclésiastique ou devant la justice séculière (1). Cependant peu à peu, depuis le treizième siècle, la compétence pénale des archidiacres avait été restreinte, et elle leur fut entièrement retirée par le concile de Trente, du moins comme droit inhérent à leurs fonctions, et depuis lors elle fut régulièrement administrée par les évêques, par leurs vicaires généraux et par les officialités (2).

Aujourd'hui non-seulement tous les délits et crimes civils et politiques, mais encore les délits mixtes (en tant que le Code pénal et les ordonnances de police les atteignent), sont réservés aux tribunaux séculiers.

Les évêques n'exercent plus que le pouvoir pénal purement spirituel contre les délits ecclésiastiques des laïques, mais ils sont en cela les juges exclusifs.

Les doyens et les curés ne sont pas en droit, par eux-mêmes, de prononcer des peines et des censures ecclésiastiques; dans les cas où le châtiment serait nécessaire ils doivent en référer à l'autorité épiscopale. Il en est de même des synodes curiaux et des tribunaux de mœurs institués dans la Hesse électorale pour venir en aide à l'évêque dans l'exercice de son droit de surveillance et de correction, ainsi que des colléges des curés institués dans le grand-duché de Hesse (3). Les assem-

(1) C. 6, c. XI, quæst. 3 (*Conc. Antioch.*, ann. 332, c. 4).

(2) *Voy.* Visites.

(3) *Voy.* Archidiacre.

(4) Sext., c. 2, *de Except.* (II, 12).

(1) C. 8, X, *de Foro compet.* (II, 2).

(2) *Conc. Trid.*, sess. XXIV, 20, *de Reform.*

(3) *Édit d'organ. de Hesse-Darmstadt*, du

blées ecclésiastiques établies en Wurtemberg et les synodes ecclésiastiques et scolaires organisés dans le duché de Bade ne peuvent prononcer que des peines disciplinaires minimes (par exemple des amendes jusqu'à un florin et la prison pour quelques jours) (1).

Mais le pouvoir pénal des évêques est partout restreint à l'emploi des moyens de discipline qui ne portent pas préjudice aux droits civils des coupables, à moins que l'évêque n'ait obtenu préalablement le consentement de l'État. Le condamné peut en appeler de la sentence de l'évêque, mais en tant que l'appelant réclame, non contre la compétence du tribunal ecclésiastique, mais contre la nature et la gravité de la peine. Ce recours doit être régulièrement porté devant la cour d'appel instituée par le métropolitain dans les affaires de l'ordinaire, et ne peut être soumis immédiatement au souverain que là où l'autorité épiscopale, outrepassant sa compétence, a, sans le consentement de l'État, prononcé des peines qui portent atteinte aux droits civils du plaignant (2).

2° Quant aux *ecclésiastiques*, non-seulement les délits ecclésiastiques communs, aussi bien que les délits civils, mais encore les violations de leurs devoirs d'état et de leurs fonctions, furent l'objet de la compétence pénale de l'autorité ecclésiastique.

a. Il était dans la nature des choses, et cela fut toujours reconnu par le pouvoir civil, que les délits du prêtre dans l'exercice de ses fonctions et l'accomplissement de ses devoirs d'état, et, en général, la violation des décrets purement ecclésiastiques ressortissent aux évêques (1). En Orient l'évêque seul exerçait ce pouvoir (2). Dans l'Église d'Afrique les ecclésiastiques ayant reçu les ordres majeurs n'étaient jugés que devant plusieurs évêques réunis (3); dans le reste de l'Occident, en général, ils ne pouvaient l'être que par des synodes diocésains (4).

Les prêtres et les diacres pouvaient en outre en appeler de la sentence épiscopale au métropolitain ou au synode provincial (5). Les ecclésiastiques des ordres mineurs n'avaient ce droit d'appel qu'en Afrique (6).

Les délits des réguliers, commis dans l'intérieur d'un couvent, étaient uniquement jugés par le supérieur; les délits disciplinaires commis hors du couvent, lorsque le supérieur de ce couvent ou provincial, mis en demeure, ne sévissait pas, étaient punis par l'évêque diocésain, par le Pape pour les religieux des ordres exempts.

Les délits ecclésiastiques des évêques et les manquements à leurs devoirs d'é-

6 juin 1835, art. 15. *Instruct. de l'évêque de Fulda*, du 1er juillet 1835.

(1) *Ordonn. de Wurtemberg*, du 25 janvier 1817. *Rescrit ministér. de Bade*, du 18 mai 1824 et du 22 juin 1829, n. 12, 13.

(2) Autriche : *Enchirid. Jur. eccles. Austriaci* (ed. 4), t. I, § 273. — Prusse, *Code génér.*, p. II, tit. 11, §§ 50-57. — Bavière, *Acte const.*, *Suppl. II*, du 26 mai 1818, §§ 52-54. — Hanovre, *Acte const.*, du 16 septembre 1833, § 71. — Royaume de Saxe, *Mand.* du 19 février 1827, § 3.—Bade, *Ordonn. ministér.*, du 23 mai 1840, n. 1-4. — Hesse électorale, *Acte const.*, du 5 janvier 1831, § 135, lit. *e*. — Grand-duché de Hesse, *Acte const.*, du 17 décembre 1820, § 42. — Saxe électorale, *Ordonn.* du 7 octobre 1823, §§ 5 et 39, n. 7. — Cobourg, *Acte const.*, du 8 août 1821, § 18.— Meiningen, *Acte const.*, du 23 août 1829, § 31.

(1) L. 23. *Cod. Theod.*, *de Episc.* (XVI, 2), l. 29, § 4. *Cod. Justin.*, *de Episc. aud.* (I, 4). *Nov.* 83, c. 1. *Nov.* 137, c. 5.

(2) C. 2, c. 21, quæst. 5. (*Conc. Antioch.*, ann. 332, c. 12.)

(3) C. 3, 4, 5, c. XV, quæst. 7. (*Conc. Carth.*, ann. 348, c. 11; ann. 390, c. 10; ann. 397, c. 8.)

(4) C. 1, 7, c. XV, quæst. 7. (*Conc. Hispal.*, ann. 619, c. 6.)

(5) C. 2, c. XXI, quæst. 5. (*Conc. Ant.*, ann. 332, c. 12.) C. 4, 5, c. XI, quæst. 3. (*Conc. Sardic.*, ann. 347, c. 14. *Conc. Carth.*, ann. 390, c. 8.)

(6) C. 35, c. II, quæst. 6. (*Conc. Milev.*, ann. 416, c. 22.)

tat furent, en général, à dater du cinquième siècle, jugés par les métropolitains dans les synodes provinciaux (1).

Si la sentence de condamnation avait été rendue à l'unanimité, l'accusé ne pouvait en appeler qu'au Pape; s'il y avait divergence dans les voix, il pouvait en appeler provisoirement à un synode plus nombreux, renforcé par les évêques d'autres provinces.

Un jugement qui déposait un évêque pouvait, en tous cas, être soumis à l'avis du Pape (2), principe confirmé par le droit moderne (3). Contre les métropolitains il était permis d'en appeler au Pape ou à un tribunal institué par lui (4). Dans le royaume des Franks on pouvait en appeler à un concile national; mais, lorsque les synodes provinciaux cessèrent d'être en usage, le Pape demeura le juge unique et exclusif des archevêques et des évêques, en ce qui concernait les crimes et délits ecclésiastiques dont ils seraient accusés (5). Les archevêques ne sont obligés, quant à leurs suffragants, qu'à rendre compte au Saint-Siége des négligences dont ils se rendent coupables par rapport au devoir de la résidence et à l'établissement de leur séminaire diocésain, lorsqu'ils les ont d'ailleurs inutilement avertis (6). Les autres membres du clergé sont soumis, par rapport aux délits purement ecclésiastiques et quant à ceux qui concernent leur état et leurs fonctions, exclusivement aux poursuites et aux jugements de l'évêque. Les fautes des réguliers, quand elles sont notoires et commises hors du couvent, et quand le supérieur néglige de les punir, sont soumises à la connaissance et à la juridiction pénale de l'*évêque* diocésain, et ce pouvoir lui *appartient*, sous la même réserve, en qualité de délégat apostolique, à l'égard des membres d'un ordre exempt (1). Du reste tous les ecclésiastiques qui se croient lésés dans leurs droits par l'application d'une peine émanée de l'évêque peuvent en appeler canoniquement à l'archevêque, et de l'archevêque au Pape. De même les lois civiles de tous les États d'Allemagne les autorisent à recourir au souverain dans le cas où la sentence pénale de l'évêque les atteint dans leurs droits civils.

b. Quant aux *délits civils et politiques*, lorsque *l'Église eut été reconnue* par l'État, *l'autorité qu'avait* l'Église de punir les ecclésiastiques fut limitée de telle façon que les délits civils graves furent punis par le juge séculier, les délits moindres par l'évêque (2). Depuis Justinien, dans tout crime capital commis par un ecclésiastique, l'évêque prononçait d'abord la déposition du coupable, puis le juge séculier continuait la poursuite et prononçait la peine (3). Cependant un clerc ne pouvait accuser un autre clerc devant les tribunaux séculiers (4) : ce principe fut toujours en vigueur en Occident; mais *les ecclésiastiques* accusés par des laïques pouvaient (dans les premiers temps du moins) être jugés par les tribunaux séculiers pour des vols, des meurtres et autres crimes graves (5).

Dans le royaume frank les clercs pouvaient, dans les affaires criminelles, recourir aux tribunaux mixtes, dans

(1) *Conc. Chalced.*, ann. 451, c. 9.
(2) C. 2, X, *de Translat.* (I, 7).
(3) *Conc. Trid.*, sess. XIII, c. 8, et sess. XXIV, c. 5, *de Reform.*
(4) *Conc. Rom.*, ann. 378. *Epist. ad Gratian. et Valentin. impp.*, c. 9. *Rescr. Gratian. August.*, ann. 379, *ad Aquil. vic. urb.*, c. 6.
(5) *Conc. Trid.*, sess. XXIV, c. 5, *de Reform.*
(6) *Ibid.*, sess. VI, c. 1; sess. XXIII, c. 18, *de Reform.*

(1) *Conc. Trid.*, sess. XXV, c. 14, *de Regul. et Monial.*
(2) C. 12, 23, 41, 47. *Cod. Theod.*, *de Episc.* (XVI, 2).
(3) *Nov.* 123, c. 21, § 1.
(4) C. 46, c. XI, quaest. 1. (*Conc. Chalced.*, ann. 451, c. 9.)
(5) *Conc. Matiscon. I*, ann. 581, c. 7.

lesquels le juge ecclésiastique eut bientôt une influence prépondérante (1), jusqu'au moment où, ici comme ailleurs, la prétention de l'Église, fondée sur les opinions dominantes du temps, qu'un ecclésiastique ne devait pas être jugé par un laïque, eut prévalu en pratique et s'exprima d'une manière générale dans les décrétales pseudo-isidoriennes (2). Ce privilége du forum, *privilegium fori*, introduit plus tard dans le droit des décrétales, et suivant lequel un ecclésiastique ne devait être soumis qu'à des tribunaux ecclésiastiques, même dans les affaires civiles (3), fut généralement admis à travers tout le moyen âge.

Ce ne fut que dans les temps modernes, en Allemagne d'abord, par des conventions réciproques entre les souverains et les princes-évêques, que ce droit fut restreint, et enfin, l'empire ayant été dissous, le droit fut complétement aboli par les princes souverains, et tous les crimes et délits civils et politiques des ecclésiastiques furent exclusivement soumis à la compétence des tribunaux séculiers. Cependant, dans la plupart des États de la Confédération germanique (l'Autriche, la Saxe et l'Oldenbourg exceptés), les ecclésiastiques jouissent de la faveur d'être, comme les autres états et personnes privilégiés, soustraits à la justice inférieure et soumis uniquement aux tribunaux supérieurs des cercles et des villes, au point de vue de la procédure criminelle; mais, dans tous les cas, il faut que l'évêque soit averti des faits de l'enquête criminelle, afin qu'il puisse, de son côté, agir, suspendre et déposer, s'il y a lieu, l'inculpé. Les évêques eux-mêmes sont soumis, comme les autres ecclésiastiques, aux lois pénales de l'État s'ils se rendent coupables de délits politiques ou civils; seulement il faut que, dans ce cas, l'archevêque soit à temps instruit, afin qu'il puisse procéder préalablement à la suspension et aviser à l'administration des fonctions épiscopales.

Cependant si l'évêque, dans l'exercice de ses fonctions, s'appuyant sur le dogme ou la constitution de l'Église, se rend coupable de la violation d'une loi du pays, ce cas est essentiellement différent d'un délit politique ordinaire. Si l'acte incriminé et contraire aux lois du pays s'appuie sur une loi disciplinaire généralement en vigueur, sans être toutefois dans un rapport absolument nécessaire avec le dogme, qui seul est immuable, le conflit peut facilement être aplani par une entente à l'amiable avec le Saint-Siége. Mais l'État n'a pas de droit contre l'évêque si son acte est conforme à une loi générale de l'Église, dont le Pape seul peut affranchir.

Le serment de fidélité et d'obéissance que l'évêque prête, entre les mains du souverain, à la constitution du pays, ne peut l'obliger à mépriser et à trahir les décisions de l'Église, dont il est le gardien. Si l'acte épiscopal découle du dogme ou d'une loi disciplinaire évidemment inséparable du dogme, c'est à la législation du pays à tâcher de résoudre la difficulté en cédant; car, dans ce cas, la première violation du droit part de l'État; la loi qu'il a promulguée ne devait pas l'être, du moment qu'elle était en opposition flagrante avec le dogme imprescriptible d'une Église qu'il a reconnue par la loi fondamentale du pays et sans condition, c'est-à-dire dans toute l'intégrité de son symbole de foi, de sa constitution, de sa discipline, et en accordant solennellement à ses membres une entière liberté de conscience.

PERMANEDER.

(1) *Conc. Matiscon. II*, ann. 585, c. 10. *Conc. Paris. V*, ann. 614, c. 4.

(2) C. 1, 9, 10, c. XI, quæst. 1. (*Cap. Pseudo-Isid.*)

(3) C. 4, 8, 10, 17, X, *de Jud.* (II, 1); c. 12, 13, X, *de Foro compet.* (II, 2).

JUSTIFICATION, *justificatio*, δικαίωσις. Une question de la plus haute importance dans la dogmatique chrétienne est de savoir comment l'homme pécheur devient juste, c'est-à-dire comment il passe de la culpabilité du péché à un état qui plaise à Dieu. D'après le point de vue de l'Ancien Testament, celui-là est juste qui accomplit la loi, qui acquiert par sa propre activité la justice devant Dieu. S. Paul nomme cette justice ἰδία δικαιοσύνη (1), et encore la justice de la loi, ἐμὴ δικαιοσύνη, ἡ ἐκ νόμου (2), et il se vante d'avoir été, en sa qualité de Juif, sans reproche sous ce rapport (3). Cette justice est *extérieure ;* c'est une justification propre et purement légale. Mais le judaïsme, en vertu de son caractère téléologique, s'élève lui-même au-dessus de cette idée extérieure de la justice lorsqu'il ordonne des sacrifices fondés non-seulement sur la pensée que Dieu seul peut abolir la dette de l'homme, mais encore sur cette pensée plus large que l'activité morale de l'homme ne produit qu'une justice imparfaite, laquelle, pour devenir agréable à Dieu, doit être complétée par un sacrifice expiatoire (4). Ce progrès est très-visible dans les Psaumes, et encore plus dans les livres prophétiques de l'Ancien Testament ; ainsi quand le Psalmiste dans la conscience de sa faute s'écrie : « Créez en moi, ô Dieu, un « cœur pur, et renouvelez mon esprit ! « Ne me rejetez pas de devant votre « face, et ne retirez pas de moi votre « esprit saint (5) ! » et quand les Prophètes demandent avec instance pour le peuple une moralité sérieuse, qui parte du cœur (1).

(1) « Ignorantes enim justitiam Dei, et SUAM quærentes statuere. » *Rom.*, 10, 3.

(2) « Non habens MEAM justitiam, quæ EX LEGE est. » *Philipp.*, 3, 10.

(3) « Secundum justitiam quæ in lege est conversatus sine querela. » *Philipp.*, 3, 6.

(4) *Job*, 1, 5.

(5) *Ps.* 50, 12, 13, 18, 19.

Toutefois le Christianisme s'est *placé* résolument au point de vue pressenti par le judaïsme lorsqu'il enseigne que tous les hommes, sans distinction, sont pécheurs, qu'ils ont tous besoin de rendre gloire à Dieu (2), et qu'ainsi nul ne peut obtenir la vraie justice ni par la loi naturelle, ni par la loi révélée dans l'Ancien Testament, quelle que soit d'ailleurs la peine qu'il se donne (3). Et c'est précisément à cause de cette impossibilité où est l'homme d'opérer lui-même sa justice que Dieu a résolu la Rédemption par le Christ (4). Mais l'œuvre du Christ rédempteur *n'est pas* la rédemption *réelle du sujet ; elle en* donne la *possibilité, elle* en est le principe objectif. En s'appuyant sur ce principe objectif il s'agit par conséquent simplement de la *méthode,* c'est-à-dire de la voie et des moyens par lesquels l'homme devient juste. Nous sommes obligés d'admettre la Rédemption comme objectivement établie (5), de même que nous sommes obligés de supposer la grâce et la liberté dont nous parlons à l'article PRÉDESTINATION.

La question est donc celle-ci : Comment l'homme est-il justifié ? comment faut-il comprendre l'idée *de la justification* ?

En face de l'idée extérieure que les Juifs avaient conçue de la justice, l'a-

(1) « Qu'ai-je affaire de cette multitude de victimes que vous m'offrez ? dit le Seigneur. Tout cela m'est à dégoût... Lavez-vous, purifiez-vous, ôtez de devant mes yeux la malignité de vos pensées, cessez de faire le mal, apprenez à faire le bien, recherchez ce qui est juste... » *Isaïe*, 1, 11, 19.

« Déchirez vos cœurs et non vos vêtements, et convertissez-vous au Seigneur votre Dieu. » *Joël*, 2, 12, 13.

(2) *Rom.*, 3, 23.

(3) *Ibid.*, 9, 30, 31, 32.

(4) *Ibid.*, 3, 24, 25.

(5) *Voy.* RÉDEMPTION.

pôtre S. Paul dit que l'homme est justifié par la foi en Jésus-Christ, ou, que l'homme n'arrive pas à la justice par lui-même, par sa propre activité, mais par Dieu, au moyen de la foi en Jésus-Christ, δικαιοσύνη δὲ Θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ. « Nul n'est justifié devant Dieu « par les œuvres de la loi, car la loi ne « donne que la connaissance du péché; « mais maintenant (c'est-à-dire dans le « Christianisme) sans la loi la justice de « Dieu a été manifestée. Cette justice, à « laquelle la loi et les Prophètes rendent « témoignage, vient de Dieu par la foi en « Jésus-Christ; elle est répandue en « tous ceux et sur tous ceux qui croient « en lui; car il n'y a point de distinc« tion; tous ont péché, et tous ont be« soin de rendre gloire à Dieu, étant « justifiés gratuitement par sa grâce, « par la Rédemption qui est en Jésus« Christ, que Dieu a proposé pour être « la victime de propitiation par la foi « qu'on aurait en son sang, pour faire pa« raître la justice qu'il donne lui-même « en pardonnant les péchés passés, pour « faire paraître en ce temps la justice « qui vient de lui, montrant tout en« semble qu'il est juste et qu'il justifie « celui qui a la foi en Jésus-Christ (1). »

Autre question : Comment faut-il comprendre cette idée de la foi qui justifie l'homme? question qui est d'autant plus importante qu'une profonde différence entre le protestantisme et le Catholicisme résulte de la diversité des réponses.

Le protestantisme comprend, par la foi qui justifie le pécheur, la confiance, fondée en la miséricorde de Dieu, qu'a le pécheur que, par amour pour le Christ, ses péchés lui sont remis. Ainsi la foi du protestant est la certitude subjective qu'il a d'être en grâce devant Dieu par la confiance qu'il a dans le Christ et les mérites au moyen desquels il a satisfait pour nous; par la confiance, *fiducia*, que ses péchés lui sont remis parce qu'il croit qu'ils lui sont remis et uniquement parce qu'il le croit, par conséquent par une foi spéciale, *fides specialis*, en vertu de laquelle l'homme s'approprie les promesses de Dieu. L'homme serait donc subjectivement justifié par la certitude que ses péchés lui sont remis en vertu de la foi. Ainsi, au point de vue subjectif, la foi seule, *fides sola*, justifie; mais au point de vue objectif la justification est l'acte par lequel Dieu déclare que l'homme qui a la foi est juste parce qu'il a la foi, et uniquement parce qu'il a la foi, et qu'il doit être considéré comme juste quoiqu'il ne le soit pas. Par rapport au sujet cette déclaration divine de la justice de l'homme n'est qu'un acte extérieur, *actus forensis*. Par conséquent la justification consiste uniquement dans la partie négative de la rémission des péchés en vertu de l'imputation de la justice du Christ, considérée comme devenant la nôtre. La certitude subjective fondée sur la foi aux mérites du Christ étant la condition de la justification, elle s'accomplit, toujours dans le sens protestant, en un seul et même moment; elle est l'affaire d'un clin d'œil et n'est susceptible d'aucun progrès.

Tel est le système protestant, système erroné, qu'on le considère de quelque côté que ce soit. La justice qui est imputée au sujet en vertu de sa foi n'a pas passé en lui, elle n'est pas devenue sienne, elle n'est pas immanente, inhérente en lui; elle est hors de lui, *justitia extra nos*. Par conséquent, sauf sa foi en sa justification, foi qui elle-même est un don spécial de Dieu, le sujet reste ce qu'il était auparavant : il est pécheur; il n'a pas changé de situation vis-à-vis de Dieu, quoiqu'il soit justifié; c'est Dieu qui est entré dans un rapport différent avec l'homme, de-

(1) *Rom.*, 3, 20-27. *Cf.* 1, 16, 17; 3, 28, 30, 31; 4, 3, 5, 9, 13-25; 5, 1, 2; 9, 30. *Galat.*, 2, 16. *Éphés.*, 2, 8, 9. *Phil.*, 3, 9. *Hébr.*, 11, 7, etc.

meuré d'ailleurs ce qu'il était antérieurement. Mais comment concilier cette doctrine avec la vérité et la sainteté de Dieu? C'est ce qui est inconcevable. Dire que l'Esprit, saint par essence, répute juste un homme réellement pécheur, que le Dieu essentiellement vrai considère un être pour ce qu'il n'est pas dans le fait, c'est une contradiction inacceptable, *contradictio in adjecto*.

Le protestantisme oppose la foi qui seule justifie à la foi qui se manifeste dans la vie et dans les œuvres, par conséquent à la moralité même. C'est Luther notamment, ce sont les écrits symboliques conformes à sa doctrine qui, pour exposer dans toute sa rigueur l'idée de la foi qui seule justifie, ont non-seulement nié le rapport intime et nécessaire de la foi et des œuvres, mais ont prétendu en faire sauter aux yeux la nullité, en mettant à la place des œuvres le péché même. Luther appelle sophistes stupides les scolastiques qui enseignent que la foi informée, complétée par la charité, *fides formata charitate*, justifie l'homme; il taxe leur doctrine d'inutile et insupportable bavardage, et lui oppose les propositions suivantes: « Le Chrétien, ou celui qui est baptisé, ne peut perdre son salut, même s'il le veut, *quelque grands que soient ses péchés*, qu'à une condition, qui est de ne pas croire. Nul péché ne peut le damner que l'incrédulité. Si un adultère pouvait être commis avec la foi, il ne serait pas un péché. *Sois pécheur et pèche vigoureusement*, mais crois plus vigoureusement encore, et réjouis-toi dans le Christ, qui est le vainqueur du péché, de la mort et du monde: *nous sommes contraints de pécher tant que nous sommes ici-bas*. Il suffit que par la surabondance de la gloire de Dieu nous reconnaissions l'Agneau qui ôte les péchés du monde. *Le péché ne nous arracherait pas à l'Agneau quand nous commettrions mille fornications ou mille meurtres en un jour* (1). »

Cette doctrine, en séparant complétement la religion de la moralité, met la moralité même en question dans son principe et ouvre la porte à deux battants à l'antinomisme (2). Ces conséquences inévitables sont les plus sûres réfutations de la doctrine protestante de la justification.

La doctrine catholique diffère essentiellement du système protestant. Pour mieux en faire ressortir le caractère nous la montrerons dans cet antagonisme. Le protestantisme place exclusivement la justification dans la partie négative de la rémission des *péchés; cette rémission des péchés ne peut avoir lieu* que par l'imputation des mérites satisfactoires du Christ. Si donc, dans la justification, on s'en tient uniquement à cette négation, l'abolition de la faute du péché et de son châtiment est une chose tout à fait indépendante de la *coopération* de l'homme; elle a lieu sans que l'homme y prenne personnellement part; la justification est une pure imputation, une simple communication. Et voici comment le protestantisme justifie son système. Le péché originel, dit-il, pèse sur chaque homme non par son fait personnel, mais par suite de la communauté de race qui l'unit au premier Adam, par conséquent par cela que l'individu est du genre. Ainsi le péché originel est une chose reçue, tandis que le péché actuel résulte de ce que l'homme s'identifie personnellement avec le péché reçu; or de même, mais dans un sens inverse, le péché, qu'aucun

(1) Qu'on compare aux paroles de Luther S. Paul, I *Cor.*, 6, 9-11, et *Gal.*, 5, 19-25; c'est précisément le contraire. On se demande: Qu'y a-t-il de commun entre la justice et le vice? II *Cor.*, 6, 14, 15. *Voir* les citations dans Mœhler, *Symbolique*, et Staudenmaier, *de la Paix religieuse*, t. I, p. 232-244.

(2) *Voy.* Antinomisme.

sujet ne peut abolir quoique ce soit sa faute, ne peut être expié que par un être avec lequel chaque homme soit génériquement en rapport, c'est-à-dire qui représente toute l'humanité.

Le Christ, le *second* Adam, ôte le péché de tout le genre humain par l'imputation de sa justice, qui est agréable à Dieu. Si on en reste là, le sujet justifié est purement passif, et il n'est pas tenu compte de sa personnalité; la justification est appliquée à l'homme, non en tant qu'être personnel, individuel, mais en tant qu'il est une partie du genre. Dès lors on est dans la voie qui mène droit au panthéisme (1), la justification ne pouvant être pour le panthéisme qu'une chose générique, puisqu'il nie l'individu comme tel et ne voit en lui qu'un phénomène temporaire, manifestant passagèrement l'idée de l'humanité.

Que si la doctrine catholique admet incontestablement la proposition qui affirme que la faute et la peine ne sont remises que par imputation de la justice du Christ, elle ne s'arrête pas là et ne peut s'arrêter là; sans cela elle admettrait la proposition que l'homme est justifié avec le genre dont il fait partie, mais non comme individu, comme personne libre et ayant conscience d'elle-même, ce qui est une contradiction, chaque homme étant une unité individuelle du genre, une individualité (2). C'est pourquoi le dogme catholique conclut qu'il faut qu'à la partie négative, qui se rapporte à l'homme comme fraction du genre, c'est-à-dire à son côté impersonnel, et suivant laquelle il ne serait justifié que parce que le Christ est juste, ainsi parce qu'un autre que lui est juste, il faut qu'il s'ajoute une seconde partie, se rapportant à l'individualité personnelle de l'homme, une partie *positive*, suivant laquelle la justice du Christ, du second Adam, qui nous est imputée, nous devienne *personnelle*, devienne *nôtre*, inhérente en nous, immanente en nous, agissant en nous.

(1) *Voy.* PANTHÉISME.

(2) *Voir* Staudenmaier, *Philosophie du Christianisme*, p. 898.

D'après cela l'idée de la justification comprend :

1° Rémission du péché et de la peine par imputation des mérites satisfactoires du Christ;

2° Sanctification ou rénovation de l'homme, qui n'est pas seulement réputé juste, mais qui est devenu juste.

Ce principe positif est implanté dans chaque homme par l'acte de la justification, au moyen de la grâce du Saint-Esprit (*gratia sanctificans*) (1), et cette grâce est ou immédiate, *justitia habitualis*, comme chez les enfants à la suite du Baptême, ou médiate, comme chez les adultes, *justitia actualis*.

Quant au rapport de ces deux moments entre eux, il ne faut pas dire que la partie négative disparaît devant la partie positive, et qu'il s'agit non pas tant de calmer la conscience par rapport à la faute existante que de fonder un état nouveau au moyen de la sanctification. La doctrine protestante seule affirme exclusivement l'un des éléments aux dépens de l'autre. Le Catholicisme s'attache autant que le protestantisme à la partie négative, mais il y joint la partie positive de la sanctification. L'une ne peut être séparée de l'autre; toutes deux sont également nécessaires comme éléments de la justification; quant au temps, l'une ne précède pas l'autre; quant à l'idée, la partie positive doit précéder la partie négative. De même que la rémission des péchés en vue des mérites du Christ ne peut être comprise qu'en admettant d'abord la justice du Christ, de même la justifica-

(1) *Voy.* GRACE.

tion de l'homme a pour condition nécessaire qu'il soit devenu juste. Le protestantisme admet le contraire, sépare les deux éléments, et fait suivre la sanctification comme une conséquence qui pourrait ne pas exister sans que pour cela l'homme en fût moins sanctifié, tandis que le dogme catholique, tout en posant la différence et la distinction des deux, les comprend dans leur rapport intime, essentiel, dans leur indispensable unité.

Cette idée de la justice, qui n'est pas seulement rémission de la faute et de la peine, mais affranchissement réel du péché et principe de vie nouvelle, se trouve exposée dans S. Paul, auquel les protestants en appellent si souvent pour soutenir le contraire; c'est dans le chapitre 6 de l'*Épître aux Romains* qu'il la développe de la manière la plus explicite et la plus frappante. S. Paul caractérise la nouvelle économie du salut par cela que la grâce a été surabondante là où il y avait abondance de péché; si le péché abonde, la grâce surabonde. Mais, demande S. Paul, devons-nous demeurer dans le péché, afin de faire surabonder le péché? S. Paul rejette cette conséquence, en apparence logique, comme tout à fait fausse, en disant : « Étant morts au péché, comment vivrons-nous encore dans le péché? Celui qui est mort est délivré du péché, ne sert plus le péché, mais marche dans la nouveauté de la vie. » Ainsi, d'après S. Paul, pécher, être dans le péché, est en opposition directe avec la justice, δικαιοσύνη; la justice est, suivant S. Paul, l'anéantissement de la vie ancienne et l'implantation d'une vie nouvelle et sainte. C'est ce qui résulte aussi de l'observation que fait le même apôtre que cette justification, dont le Christ est le principe objectif, ne se réalise subjectivement dans l'homme que par son attachement étroit à la vie du Christ, le Chrétien mourant avec le Christ, mourant au péché, pour ressusciter en Jésus-Christ à une vie nouvelle. « Ne savez-vous pas que nous tous qui avons été baptisés en Jésus-Christ nous avons été baptisés en sa mort? Nous avons, par conséquent, été ensevelis avec lui par le Baptême dans la mort, afin que, comme Jésus-Christ est ressuscité d'entre les morts par la gloire de son Père, nous marchions enfin dans une nouvelle vie; car, si nous avons été entés en lui par la ressemblance de sa mort, nous y serons aussi entés par la ressemblance de sa résurrection, sachant que notre vieil homme a été crucifié avec lui, afin que *le corps du péché soit détruit et que désormais* nous ne soyons plus asservis au péché (1). »

Ainsi, c'est parce que notre justice est une copie fidèle de la vie du Christ, de sa mort et de sa résurrection, ὁμοίωμα τοῦ θανάτου Χριστοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως, que notre justification est en même temps sanctification, et nul n'est justifié dont la vie n'est la reproduction de la vie du Christ. C'est pourquoi S. Paul dit : « A présent que vous êtes affranchis du péché et devenus esclaves de Dieu, votre sanctification est le fruit que vous en *tirez, et la vie* éternelle en sera la fin (2). Comme vous avez fait servir les membres de votre corps à l'impureté et à l'injustice, pour commettre l'iniquité, faites-les servir maintenant à la justice pour votre sanctification (3). » S. Paul nomme l'homme ainsi justifié en Jésus-Christ une *nouvelle créature* (4). Cette idée de l'identité de la justification avec la justice réelle revient sans cesse dans S. Paul. Voyez, outre l'Épître aux Romains, 6, 1-23; 7, 1-7; 8, 1 sq.; II Cor., 5, 11-21; 7, 1; 13, 3-7; Galat., 5, 5-26.

(1) *Rom.*, 6, 2 sq.
(2) *Ibid.*, 6, 22.
(3) *Ibid.*, 6, 19.
(4) II *Cor.*, 5, 15-17.

« Dieu, qui est riche en miséricorde, « poussé par l'amour extrême dont il « nous a aimés, lorsque nous étions « morts par nos péchés, nous a rendu « la vie en Jésus-Christ; il nous a res- « suscités avec lui, et nous a fait asseoir « dans le ciel en Jésus-Christ pour faire « éclater dans les siècles à venir les ri- « chesses surabondantes de sa grâce « par la bonté qu'il nous a témoignée en « Jésus-Christ; car c'est par la grâce « que vous êtes sauvés en vertu de la « foi; et cela ne vient pas de vous, puis- « que c'est un don de Dieu; cela ne « vient pas de vos œuvres, afin que nul « ne s'en glorifie. Car nous sommes son « ouvrage, étant créés en Jésus-Christ « dans les bonnes œuvres que Dieu a « préparées, afin que nous y marchas- « sions (1). »

Les autres Apôtres sont d'accord avec S. Paul (2).

Si donc la justice n'est pas simplement imputée, si elle est immanente, personnelle, cela ne se peut que par l'appropriation de la justice du Christ; cela ne se peut que par un procédé dont les facteurs sont la grâce d'une part, la liberté de l'autre, liberté en vertu de laquelle l'homme est précisément un sujet ou une personne.

Ici nous entrevoyons la cause profonde pour laquelle le protestantisme ne comprend la justification que comme une chose négative, et n'arrive pas à l'appropriation personnelle de la justice, et cela parce qu'il *nie la liberté dans l'homme*.

De la définition de la justice ressort que la foi par laquelle nous nous approprions la justice, ainsi la foi justifiante, doit être tout autre chose que ce qu'en fait le protestantisme. La foi, dans le sens théologique, est la ferme adhésion à la vérité qui est manifestée par le Christ, ainsi que le constate l'étymologie grecque (πίστις, de πέπεισμαι); quoique, même sous cette forme, elle soit aussi un assentiment certain, *assensus certus*, un acte de la volonté, elle est cependant principalement un acte d'intelligence (1), auquel on parvient en entendant la parole de Dieu : la foi vient de l'ouïe (2).

Mais la foi ne se rapporte pas seulement à la mort expiatoire du Christ, elle embrasse toute la Révélation; les passages de l'Épître aux Romains, 10, 9; 4, 24, 25, parlent de la foi en la résurrection du Christ, c'est-à-dire à toute la teneur de la Révélation, puisque celle-ci est confirmée tout entière par le fait de la résurrection. Il n'y a par conséquent pas de foi spéciale, *fides specialis*, qui ne se rapporterait qu'à la mort du Christ; la foi est générale, quoiqu'il faille admettre que la foi qui justifie se rapporte tout spécialement à la mort rédemptrice du Christ. Cette foi est le commencement, la racine et le fondement d'une vie juste devant Dieu; elle en est la condition première et indispensable (3). Mais précisément parce qu'elle n'est que le commencement, elle ne peut, si on en reste là, justifier, parce qu'elle n'est qu'un acte d'intelligence, qu'elle n'agit pas, qu'elle n'opère pas, qu'elle n'est pas vivante, ou, comme dit l'Écriture, parce qu'elle est *morte* (4). Aussi partout l'Écriture la déclare insuffisante : « Ceux « qui me disent, Seigneur, Seigneur, « n'entreront pas tous dans le royaume « des cieux; mais celui-là seulement y « entrera qui fait la volonté de mon « Père, qui est dans les cieux (5). »

(1) *Éphés.*, 2, 1-10. Cf. *Tite*, 3, 3-8. *Coloss.*, 2, 6-16; 3, 1 sq.

(2) I *Pierre*, 1, 18-23; 2, 24; 3, 18-22. I *Jean*, 1, 7; 2, 1 sq., etc.

(1) *Rom.*, 10, 9, 13, 14-17. I *Cor.*, 14, 22-24. *Jean*, 3, 16, 18; 17, 8.

(2) *Rom.*, 10, 17.

(3) *Hébr.*, 11, 6.

(4) *Jacq.*, 2, 17, 20.

(5) *Matth.*, 7, 21 sq.

Moins la foi seule répond aux exigences de l'Évangile, qui pousse absolument à la vie et à la pratique, plus il faut, si elle doit devenir foi justifiante, qu'elle soit vivante, et elle ne devient vivante qu'autant que la teneur de la foi, comprise, reconnue et proclamée, est saisie par la volonté qui fait de la vérité une réalité, qui pose le vrai en fait. Ce procédé de la foi passant de la virtualité à l'actualité résulte aussi de ce que les vérités de la foi, saisies par l'intelligence, ont en elles l'énergie et la vertu nécessaires pour devenir vivantes. Or, quand la vérité de la foi, reconnue, est voulue et réalisée, ce qu'elle veut, ce qu'elle accomplit devient la charité.

La *charité* est le lien sacré qui unit l'intelligence et la volonté et leur fait produire les *bonnes œuvres.*

Et cette foi seule, cette foi qui opère dans la charité, est une foi qui justifie, parce que par elle seule l'homme intérieur, la personnalité humaine est tout entière consacrée dans l'esprit de Jésus-Christ et devient l'image et la ressemblance du Sauveur. C'est pourquoi S. Paul dit : « En Jésus-Christ rien ne « sert que la foi qui est animée de la « charité (1), » c'est-à-dire la foi dont le principe intime, actif, opérant (*forma*), est la charité ; ce que les scolastiques expriment en disant que la foi informée, *fides formata* (*charitate*), qu'ils opposent à la *fides informis*, seule justifie. On voit clairement la liaison intime, essentielle, nécessaire, qui existe entre la foi et les œuvres. Ainsi il n'y a d'œuvre justifiante que celle qui est le fruit, l'expression d'une foi animée par la charité, de telle sorte que la foi et la charité s'identifient.

C'est dans ce sens seulement que l'Écriture attache tant de prix aux œuvres. « Si vous voulez être parfaits, allez, ven« dez ce que vous avez et donnez-le « aux pauvres, et vous vous ferez un « trésor dans le ciel ; puis venez *et sui« vez-moi* (1). » « Tout arbre bon *porte* « de bons fruits (2). » « Voulez-vous en« trer dans la vie : gardez les comman« dements (3). » — Cette manière d'envisager les œuvres revient sans cesse dans les Évangiles (4). Suivant S. Jean la vraie foi est celle qui est active dans la charité (5). « Quiconque pratique la « justice est né de Dieu (6). » « Quicon« que demeure uni à Dieu ne pêche « pas ; mais quiconque commet le pé« ché n'a ni vu ni connu Dieu, c'est« à-dire qu'il ne croit pas en Dieu (7). » « Quiconque *croit* que Jésus est le « Christ est un enfant de Dieu, *et ce« lui qui aime le Père aime* aussi son « Fils. C'est pourquoi nous reconnais« sons que nous sommes les enfants de « Dieu si *nous aimons* Dieu et si nous « gardons ses commandements (8). » Connaître Dieu et croire d'une manière active et vivante est pour S. Jean une seule et même chose.

Mais la nécessité des œuvres pour être justifié devant Dieu se trouve également exposée dans les lettres de S. Paul. « Ce ne sont pas ceux qui « écoutent la loi qui sont justes devant « Dieu, mais ce *sont ceux qui gardent « la loi qui seront justifiés* (9). » Aussi S. Paul recommande avec chaleur la nécessité des œuvres aux communautés chrétiennes. « Dieu est tout-puissant « pour vous combler de toute grâce, « afin que, ayant en tout temps et en « toutes choses tout ce qui est néces-

(1) *Galat.*, 5, 6.

(1) *Matth.*, 19, 21. Cf. 12-29. *Luc*, 12, 43, 47.
(2) *Matth.*, 7, 17.
(3) *Ibid.*, 19, 17.
(4) Cf. *Luc*, 18. *Jean*, 5, 16-18, 36 ; 6, 29, 40, 47 ; 14, 25-27.
(5) I *Jean*, 2, 29.
(6) *Ibid.*, 2, 15 ; 5, 6, 7.
(7) 4, 7-21.
(8) 5, 1 sq. III *Jean*, 11.
(9) *Rom.*, 2, 13.

« saire, vous ayez encore abondam-
« ment de quoi exercer toutes sortes
« de bonnes œuvres, εἰς πᾶν ἔργον
« ἀγαθόν (1). » — « Ordonnez aux riches
« d'être charitables et bienfaisants, *de*
« *se rendre riches en bonnes œuvres,*
« afin d'arriver à la vie véritable (2). »
— « Portez les fruits de toutes sortes de
« bonnes œuvres (3). » S. Paul oppose même la foi morte à la foi qui opère par les œuvres et condamne la première : « Tout est pur pour ceux qui
« sont purs, et rien n'est pur pour ceux
« qui sont impurs et infidèles; mais
« leur raison et leur conscience sont
« impures et souillées; ils font profes-
« sion de connaître Dieu (c'est-à-dire
« ils croient en lui), mais ils *le renon-*
« *cent par leurs œuvres* (4). » C'est pourquoi, continue l'Apôtre, après avoir démontré comment nous sommes justifiés en Jésus-Christ : « C'est une vé-
« rité très-certaine, et dans laquelle je
« désire que vous soyez affermis, *que*
« *ceux qui croient en Dieu doivent*
« *être toujours les premiers à prati-*
« *quer les bonnes œuvres* (5). » « Dieu
« rendra à chacun selon ses œuvres (6). »
Or il ne peut y avoir de doute sur la manière d'entendre les bonnes œuvres dont il s'agit ici. Remarquons seulement qu'elles sont la foi même animée par la charité, et que ces œuvres nécessaires découlent non-seulement de la foi, mais de la charité, laquelle est un des éléments essentiels de la foi qui justifie : sans la charité la foi ne justifie pas ; aussi est-elle souvent prise pour la foi active elle-même. Jésus-Christ répond au jeune homme qui lui demande quel est le plus grand commandement :
« Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de
« tout ton cœur, de toute ton âme et de
« toutes tes forces : c'est le premier et
« le plus grand des commandements.
« Le second est semblable à celui-là ;
« Tu aimeras le prochain comme toi-
« même. Ces deux commandements
« renferment toute la loi et les pro-
« phètes (1). » S. Paul définit de même l'amour l'accomplissement de toute la loi (2), et il proclame la foi sans la charité vaine et sans prix (3). Si l'on ne perd pas de vue ce rapport intime et essentiel entre la foi et les œuvres, on arrive sans peine à résoudre la prétendue contradiction qui existerait entre la doctrine de S. Paul sur la justification et celle de S. Jacques, contradiction que les exégètes protestants les plus modernes disent insoluble (4). Ils oublient, peut-être avec intention, que les passages de S. Paul, Rom. 3, 20, 28; Gal., 2, 16, et celui de S. Jacques, 2, 24, dans lesquels les deux Apôtres sont censés se contredire, ne renferment aucune contradiction, même dans les termes. S. Paul dit : « L'homme est justifié par la foi, sans les œuvres de la loi. » S. Jacques dit : « L'homme est justifié par les œuvres, et *non* par la foi *seule*, ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος, καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον. » Si la prétendue contradiction existait, il faudrait que ces deux passages fussent ainsi conçus : celui de S. Paul : La justification naît de la foi seule, et non des œuvres; celui de S. Jacques : L'homme est justifié par les œuvres seules, et non par la foi. Mais on ne voit pas que dans ces passages S. Paul tienne la foi seule pour justifiante et rejette sans distinction

(1) II *Cor.*, 9, 8.
(2) I *Tim.*, 6, 17-19.
(3) *Col.*, 1, 10. Cf. *Éphés.*, 2, 8-10. *Galat.*, 5, 5, 6. I *Cor.*, 13, 2. I *Tim.*, 1, 5, 14. II *Tim.*, 1, 2, 13; 2, 5; 3, 8. *Tite*, 3, 8; 2, 14.
(4) *Tite*, 1, 15, 16.
(5) *Ibid.*, 3, 3-8.
(6) *Rom.*, 2, 6-11.

(1) *Matth.*, 22, 36-40.
(2) *Rom.*, 13, 10. *Gal.*, 5, 14.
(3) I *Cor.*, 13.
(4) Par exemple de Wette, *Manuel abrégé pour le Nouv. Test.*, t. III, p. I, p. 125, 129, Leipzig, 1847.

les œuvres (il ne rejette que les œuvres de la loi mosaïque et celles de la loi naturelle, en tant que l'homme les accomplit par lui-même), ni que S. Jacques soutienne que les œuvres seules, à l'exclusion de la foi, justifient. Les deux Apôtres s'accordent, au contraire, parfaitement dans leur doctrine ; lorsque S. Jacques dit : « Les œuvres justifient, » il parle de celles qui naissent de la foi : « Montrez-moi votre foi, qui est « sans œuvres, et moi je vous mon« trerai ma foi par mes œuvres, » c'est-à-dire que les œuvres annoncent l'existence d'une foi vivante (1) ; et lorsque S. Paul dit : « La foi justifie, » il parle de la foi active, qui seule vaut en Jésus-Christ (2). Ainsi S. Paul parle de la foi qui *implique* essentiellement l'œuvre, S. Jacques de l'œuvre qui est la foi *explicite*. Tandis que S. Paul se place au point de vue *religieux*, qui n'exclut pas le point de vue *moral*, mais qui le renferme comme un de ses éléments essentiels, S. Jacques part du point de vue moral, qui, d'après lui, a sa base dans le point de vue religieux. Paul pose le principe sans nier la conséquence qui en découle, Jacques la conséquence sans nier le principe d'où elle dérive (3).

Cette foi agissante, ces œuvres nées de la foi sont *méritoires ;* c'est en elles et par elles que nous sommes justifiés ; leur *récompense* est la béatitude éternelle. « Bon et fidèle serviteur, parce « que vous avez été fidèle en peu de « choses, je vous établirai en beaucoup « d'autres ; entrez dans la joie de votre « Seigneur (4). » « Réjouissez-vous et « tressaillez de joie ; une grande ré« compense vous est réservée dans le « ciel (5). » « Travaillez sans cesse de « plus en plus à l'œuvre de Dieu, sa« chant que votre travail ne sera pas « sans récompense en Notre-Sei« gneur (1). » « J'ai bien combattu ; « j'ai achevé ma course ; j'ai gardé la « foi ; il ne me reste qu'à attendre la « couronne de justice qui m'est réser« vée, que le Seigneur, comme un juste « juge, me rendra en ce grand jour, et « non-seulement à moi, mais à tous « ceux qui aiment son avénement (2). »

Mais c'est précisément ce mérite des bonnes œuvres qui scandalise les partisans et les défenseurs de la foi qui seule justifie. C'est, disent-ils, une doctrine pélagienne, en face de laquelle l'œuvre de la rédemption du Christ, *qui est une* pure grâce, c'est-à-dire *qui ne suppose* aucun mérite *humain préalable (meritum), ne peut subsister*. On ne reconnaît réellement l'œuvre du Christ, telle qu'elle est, que lorsqu'on voit clairement que, dans l'œuvre de la justification, le Christ est tout et que l'homme n'est rien. La pure objectivité de la justification s'évanouit dès qu'on y admet un élément subjectif (3).

Mais ce reproche de pélagianisme, que les protestants prodiguent si facilement, ne provient que de leur ignorance préméditée, de leur ferme volonté de ne pas reconnaître que le Catholicisme, aussi bien que le protestantisme, voit en Jésus-Christ le principe absolument objectif de la justification. « Ce n'est point à cause des œuvres de « justice que nous avons faites, mais à « cause de sa miséricorde, que Dieu « nous a sauvés par l'eau de la renais« sance et par le renouvellement du « Saint-Esprit, qu'il a répandu sur nous, « avec une riche effusion, par Jésus« Christ notre Sauveur (4). » — C'est là, nous le répétons, ce que les Catholi-

(1) *Jacques*, 2, 18.
(2) *Galat.*, 5, 6.
(3) Cf. l'article JACQUES LE MINEUR.
(4) *Matth.*, 25, 21, 31-44.
(5) *Ibid.*, 5, 12 ; 10. 41, 42.

(1) I *Cor.*, 15, 58.
(2) II *Tim.*, 4, 7, 8.
(3) *Voir*, par exemple, Olhausen, *Comm. sur l'Ép. aux Rom.*, 3, 21.
(4) *Tite*, 3, 5, 6, etc.

ques croient et savent aussi bien que les protestants.

Puis ce reproche naît encore de l'erreur protestante suivant laquelle *l'homme, après le péché et dans le péché, n'a plus une seule étincelle de liberté* et se trouve être radicalement mauvais. Ainsi, disent les protestants, la justification ne peut être progressive, car ce progrès supposerait un double facteur; or l'homme n'y *peut* absolument rien. Et c'est précisément en vertu de cette opinion, tout à fait contraire à l'Écriture, qu'il faut que le protestantisme regarde comme une erreur absolument pélagienne l'opinion catholique, quoiqu'elle tienne le milieu entre l'idée extrême du protestantisme, qui attribue tout à Dieu, et l'idée extrême des Pélagiens, qui attribuent tout à l'homme et rien à Dieu. Le protestantisme, jugeant la théorie catholique de la justification de son point de vue absolutiste, la considère nécessairement comme une opinion extrême et argumente de cette manière : Quiconque n'est pas justifié par Dieu, comme nous le prétendons, ne peut être justifié que par lui-même, et mérite sa justification comme un ouvrier le pain de sa journée. Dès lors le protestant ne comprend pas ou ne veut pas comprendre la doctrine catholique enseignant que, dans le procédé de la justification, la liberté humaine intervient activement, tout en s'appuyant toujours sur la grâce, qui la prévient et l'accompagne; de sorte que la justice qui nous est dévolue nous rend agréables devant Dieu, non parce que cette justice est nôtre, mais parce que nous reproduisons par elle la vie du Christ, que nous sommes en elle avec lui, comme la branche est attachée au cep de vigne, comme le membre l'est au corps. Toute cette doctrine ne peut être appréciée par le protestantisme tant qu'il nie la liberté; il faut qu'elle lui semble pélagienne. Il ne peut rien comprendre à la part personnelle que l'homme prend à l'œuvre gratuite de la rédemption par le Christ.

Tandis que la justification protestante par la foi s'opère en un clin d'œil, d'un seul coup, et n'est pas susceptible de développement, le dogme catholique voit dans la justification un progrès qui, comme tel, a ses stades déterminés dans lesquels et par lesquels il se complète. Ce progrès ne peut être décrit plus exactement que ne l'a fait le concile de Trente (1), dont les paroles exposent d'une manière positive la doctrine de l'Église. Le concile de Trente part de l'impossibilité où est l'homme, en état de péché, d'opérer sa justification en observant la loi révélée dans l'Ancien Testament et la loi naturelle, et en déduit la nécessité de la rédemption par le Christ, du moment que Dieu veut sauver le monde. Cependant ceux-là seuls sont réellement sauvés qui prennent part au mérite de ses souffrances et qui renaissent en Jésus-Christ. D'après cela la justification est la transformation de l'état où l'homme naît comme enfant d'Adam, en l'état de grâce et d'enfance divine créé par le second Adam, Jésus-Christ. Cette transformation a lieu par l'eau de la renaissance et le désir de l'obtenir. Mais l'homme est disposé et préparé à la justification par la grâce prévenante, grâce à laquelle l'homme doit librement coopérer. Cette préparation consiste, pour ceux que la grâce divine réveille et soutient, *à recevoir la foi par l'ouïe, à y adhérer,* et surtout à croire que le pécheur est justifié par la grâce de Dieu et par la rédemption qui est en Jésus-Christ. Ainsi naissent dans l'homme le sentiment et la *conscience de sa culpabilité*, la *crainte* de la justice divine, qui l'ébranle d'une manière salutaire, et, en même temps, l'*espérance* pleine de

(1) Sess. VI, *de Justificatione.*

confiance que Dieu le recevra dans sa grâce pour l'amour de Jésus-Christ. L'homme commence à *aimer* Dieu comme source de la justice, et se sent animé par la *haine* et la *détestation* du péché, c'est-à-dire qu'il entre dans les sentiments de *pénitence* qui doivent précéder le Baptême. Le dernier moment qui dispose l'homme à la grâce de la justification est celui où il prend la résolution de recevoir le Baptême, de commencer une vie nouvelle et de garder les commandements de Dieu.

Ce n'est qu'après ces actes préparatoires de la foi, de la crainte et de l'amour, de la pénitence, de l'espérance, de la confiance et d'une sainte résolution, que la justification elle-même a lieu, et celle-ci est non-seulement la rémission des péchés, mais la sanctification et la rénovation de l'homme intérieur, par l'admission volontaire de la grâce et des dons qui de l'homme injuste font un juste: *Non sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis, per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum, unde homo ex injusto fit justus.*

Le concile énumère les causes suivantes de la justification :

1. *Causa finalis*, la gloire de Dieu et du Christ, et la vie éternelle;

2. *Causa efficiens*, la miséricorde de Dieu;

3. *Causa meritoria*, Jésus-Christ avec ses souffrances sur la croix;

4. *Causa instrumentalis*, le Baptême;

5. *Causa formalis*, la justice de Dieu, en vertu de laquelle il nous fait justes, en vertu de laquelle nous sommes non-seulement réputés justes, mais réellement justes, chacun suivant la mesure que lui donne le Saint-Esprit, selon la volonté de Jésus-Christ, et suivant la disposition propre et la coopération qu'il y apporte. Car, encore que personne ne puisse être juste sans qu'il participe aux mérites des souffrances de Notre-Seigneur Jésus-Christ, toujours est-il que, dans la justification du pécheur, par le mérite des saintes souffrances du Christ, par le Saint-Esprit, l'amour de Dieu se répand dans le cœur de ceux qui sont justifiés et reste inhérent en eux; l'homme par conséquent, dans la justification, avec la rémission des péchés, reçoit toutes les grâces par Jésus-Christ, dans lequel il est implanté par la foi, l'amour et l'espérance.

Le concile de Trente ajoute, comme troisième moment à ce qui précède, la conduite de l'homme *après sa justification*; *celle-ci est susceptible d'accroissement*, et *cela par l'observation* des commandements de Dieu et de l'Église; l'homme justifié par la grâce de Jésus-Christ coopère par la foi et les bonnes œuvres à l'opération de la grâce. Mais précisément parce que la justification a pour condition la liberté humaine, qu'elle est susceptible d'accroissement, elle est susceptible de diminution et *peut se perdre*. La grâce perdue par le péché peut toutefois être recouvrée, sous la motion de Dieu, par le sacrement de Pénitence. La seule chose qui n'est pas perdue dans ce cas, c'est la foi, commencement de la justification. C'est à cause de cette possibilité de la perte de la justification par le péché que le concile de Trente prémunit le fidèle contre une vaine confiance en soi-même et en sa justification, et notamment contre la présomption qui lui suggérerait la pensée qu'il est infailliblement au nombre des prédestinés. Personne ne peut savoir un fait de ce genre sans une révélation spéciale, d'autant moins qu'il est faux qu'un juste ne puisse plus pécher, ou, s'il a péché, qu'il puisse se promettre une pénitence parfaite.

Les péchés *véniels* n'entraînent pas

la perte de la grâce de la justification; celui qui commet des péchés véniels ne cesse pas pour cela d'être justifié. L'article CONCUPISCENCE montre la nécessité des vérités que nous venons d'exposer.

Cf. aussi l'article PÉNITENCE. *Voir* Möhler, *Symbolique;* J.-A. Bellarmin, *de Controversiis Christ. Fidei*, t. IV.

WÖRTER.

JUSTIN (S.), philosophe et martyr, naquit, vers l'an 100 apr. J.-C., à Flavia Néapolis, l'ancien Sichem, aujourd'hui Nablouse ou Naplouse. S. Épiphane croyait (1) qu'il était Samaritain d'origine, d'après un passage du Dialogue contre Tryphon, c. 120; mais Sichem, l'ancienne capitale de Samarie, dévasté pendant la guerre des Juifs, fut restauré par l'empereur Vespasien, nommé Flavia Néapolis et peuplé, comme d'autres villes de Palestine, de colons grecs et romains. Né d'une de ces familles gréco-païennes, à ce qu'il paraît, Justin fait souvent allusion à son origine païenne et se nomme expressément un incirconcis (2). Son père s'appelait Priscus, son grand-père Bacchius (3); ses parents eurent assez de fortune pour le laisser suivre la carrière de la science. Il raconte lui-même, dans son Dialogue avec le Juif Tryphon, sa destinée, et comment de la philosophie il arriva au Christianisme. Il était encore jeune qu'il aspirait déjà à la solution des grandes questions métaphysiques sur Dieu, l'immortalité, etc. Il espérait trouver les solutions cherchées dans les écoles des philosophes. Il essaya d'abord chez un stoïcien, demeura assez longtemps auprès de lui, fut toutefois déçu, son maître ne sachant, malgré sa sagesse, donner aucune réponse catégorique aux questions de Justin, et déclarant que la connaissance de ces choses était tout à fait inutile. Justin se rendit alors chez un Aristotélicien; mais celui-ci ayant, avant tout, voulu fixer le prix de ses leçons, Justin pensa que ce ne pouvait être un vrai philosophe et alla trouver un Pythagoricien. Celui-ci le refusa parce qu'il n'entendait rien à la musique, à l'astronomie et à la géométrie, et qu'ainsi son esprit n'était pas préparé à l'intelligence des vérités métaphysiques. Heureusement depuis peu un Platonicien était arrivé en ville; Justin alla le trouver, fut enchanté de la doctrine des idées platoniciennes, crut que le moment était venu où il deviendrait sage lui-même, et que sous peu son intelligence s'élèverait jusqu'à la contemplation de Dieu, but de la philosophie platonicienne. Il nourrissait cet espoir et ces hautes pensées lorsqu'un jour il alla se promener solitairement le long de la mer pour y philosopher à son aise. Il marchait depuis peu lorsqu'il rencontra un vieillard d'un aspect vénérable, qui, disait-il, attendait sur le rivage l'arrivée d'un navire et de quelques parents. Justin, interrogé sur le dessein qui l'amenait en ce lieu, répondit qu'il aimait ces plages solitaires, parce qu'elles étaient favorables à la réflexion.

Le vieillard le blâma de ne pas mener une vie plus active; Justin alors défendit la philosophie comme la plus précieuse des occupations, puisqu'elle était la science de l'Être, par conséquent la science de Dieu. Le vieillard tâcha de lui prouver dans la suite de l'entretien que les philosophes n'entendaient rien à la nature de Dieu, et que notamment l'assertion platonicienne, que l'œil intelligible du juste peut dès cette vie terrestre contempler Dieu, était tout à fait insoutenable. Puis il lui montra que les philosophes n'en savaient pas plus sur l'âme et sur l'immortalité que sur Dieu, et força Justin de lui donner finalement raison. Sa confiance

(1) *Hær.*, 61, 1.
(2) *Dial. contra Tryph.*, c. 28, 41.
(3) I *Apol.*, c. 1.

en la philosophie fut à jamais ébranlée, et, réduit presque au désespoir, il s'écria : « Si les philosophes ne savent rien, quel maître pourrai-je donc trouver ? » Le vieillard lui répondit : « Longtemps avant les philosophes il y a eu des Prophètes, qui enseignèrent ce qu'ils avaient appris, vu et entendu de Dieu, sous la motion de l'Esprit-Saint lui-même. Ils enseignèrent non la sagesse de leur raison, mais la vérité révélée de Dieu, et ce qui prouve qu'ils étaient de vrais Prophètes, ce sont leurs miracles et leurs oracles qui se réalisèrent depuis. C'est eux qu'il faut croire lorsqu'ils annoncent Dieu le Père et son Fils Jésus-Christ. »

Le vieillard le renvoya à leurs livres et s'éloigna. Dès lors Justin se mit à lire les Prophètes, et, comme il le dit, à entrer en communication avec les amis du Christ, et il trouva dans leurs entretiens, ajoute-t-il (1), la seule philosophie sûre et utile. Quel était le vieillard qui avait parlé à Justin, il l'ignore. Tillemont parle d'un ange, d'autres d'un ermite ou d'un Judéo-Chrétien élevé dans la philosophie ; Fabricius indique spécialement Polycarpe. Justin ne dit pas non plus quel fut le lieu de la scène. Quelques-uns pensent à Flavia Néapolis ; mais cette ville était trop éloignée de la mer (cinq milles) et n'avait probablement pas autant d'écoles de philosophes. On pourrait admettre Éphèse, et Justin confirme cette opinion lorsqu'il dit à Tryphon (2) : Un Platonicien s'était fixé dans *notre* ville. Il entendait par là la ville où Typhon et lui se trouvaient ensemble, et qui était Éphèse. Le nombre des écoles de philosophes et la proximité de la mer correspondent à cette opinion. Enfin Justin dit (3) que, tant qu'il avait été dans l'école des Platoniciens, il avait admiré le courage avec lequel les Chrétiens supportaient la mort et n'avait pu les considérer comme des malfaiteurs. Il avait certainement aussi plus d'occasions de voir les Chrétiens persécutés à Éphèse qu'à Sichem ; car il n'est pas probable qu'il y eût dès cette époque une communauté chrétienne dans cette dernière ville.

(1) *Dial. contra Tryph.*, c. 8.
(2) L. c., c. 2.
(3) II *Apolog.*, c. 12.

L'année de la conversion de Justin n'est pas indiquée, et c'est une pure présomption de la fixer en 133, ou, avec d'autres, en 137. Justin, après sa conversion, conserva le même genre de vie, ne déposa pas le manteau de philosophe (1), et, sans avoir de domicile fixe, il entreprit toutes sortes de voyages, soit pour satisfaire son désir de s'instruire, soit pour ramener d'autres esprits égarés, et surtout de jeunes païens instruits, par la philosophie au Christianisme. Ainsi c'était un voyageur missionnaire sous le manteau d'un philosophe. A Éphèse il s'entretint avec le Juif Tryphon, et il en résulta son plus grand ouvrage (2). Il se rendit deux fois à Rome (3) ; il y vit la prétendue statue élevée en l'honneur de Simon le Mage (4), apprit à y connaître Marcion, écrivit contre lui (5), et y fonda même, à ce qu'il paraît, une école. Les actes de son martyre (6) y font du moins allusion, et S. Irénée dit déjà (7) que Tatien était disciple de Justin. On veut même à tort déduire d'une parole de Rhodon, citée par Eusèbe (8), qu'après la mort de Justin Tatien fut à la tête de cette école. Si la *Cohortatio ad Græcos* est authentique, Justin visita aussi l'Égypte et y parcourut les cellu-

(1) Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, 11.
(2) *Ibid.*, IV, 18.
(3) *Acta Martyrii S. Justini*, c. 3. Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, 11.
(4) I *Apol.*, c. 26.
(5) Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, 18.
(6) C. 3.
(7) *Adv. Hæres.*, I, 28, 1.
(8) V, 13.

les dans lesquelles les soixante-dix interprètes firent, dit-on, leur traduction de la Bible (1). Le rédacteur de la *Cohortatio* (2) alla visiter aussi la demeure de la sibylle de Cumes.

Il semble vraisemblable à Tillemont, Mazochius, Lumper (3) et Möhler (4), que Justin fut prêtre et dirigea une église à Rome. Ils en appellent aux Actes de son martyre (5) et à sa première Apologie (6). Dans les Actes des Martyrs il est dit qu'un certain nombre de Chrétiens se réunirent autour de Justin à Rome, furent dirigés et instruits par lui. Mais il est probable que les Actes entendent parler de l'école et non de l'église qu'aurait dirigée Justin. Dans les passages cités de la première Apologie, Justin, décrivant le rite de la cérémonie du Baptême, dit : « Nous conduisons le candidat au baptistère. » Du mot *nous* il ne résulte pas le moins du monde que Justin se donne pour l'administrateur du sacrement; il ne veut peut-être pas dire autre chose que : « Nous, Chrétiens, nous faisons ceci. » Du reste, nous n'avons pas non plus de motifs pour nier que Justin fût prêtre, et la question reste absolument indécise.

L'activité principale de S. Justin se porta sur la défense du Christianisme contre les païens, les Juifs, les hérétiques, et il le fit par écrit et de vive voix. Nous parlerons plus loin de ses apologies écrites; quant à ses apologies parlées, il eut, comme on le voit, non-seulement des discussions avec le Juif Tryphon, mais avec des philosophes païens, et surtout avec Crescens (7) le Cynique, et il en parle lui-même dans sa seconde Apologie (1), ainsi que Tatien (2).

Crescens, vaincu à plusieurs reprises par Justin et convaincu d'ignorance et d'immoralité, chercha à se venger. Non-seulement Justin, en écrivant sa seconde Apologie (3), prévit qu'il serait dénoncé par Crescens ou un autre de ses ennemis, mais Tatien ajoute formellement (4) que Crescens s'efforça de le faire périr, lui Tatien, et son maître Justin. C'est de cette assertion de Tatien, à ce qu'il paraît, qu'Eusèbe (5) partit pour accuser directement Crescens d'avoir fait mourir S. Justin. Cependant les *Actes de son martyre* n'en parlent pas, et S. Irénée (6) dit seulement d'une manière générale que Justin subit le martyre; mais les actes grecs, *Acta martyrii S. Justini et sociorum*, conservés par Siméon Métaphrastes et imprimés dans les éditions nouvelles des œuvres de Justin, nous donnent plus de détails. L'authenticité de ces actes a été révoquée en doute (7), notamment parce que ni Eusèbe ni aucun ancien n'en fait mention. On y a aussi relevé quelques inexactitudes, surtout l'erreur qu'ils font en plaçant Iconium en Phrygie. Or non-seulement Tillemont, et, dans les temps modernes, Semisch et Otto (dans leurs monographies de Justin), mais Néander, ont défendu l'authenticité de ces actes, et ont notamment déduit de leur simplicité et de l'absence de toute histoire miraculeuse la conclusion que cette fois Métaphrastes ne fut réellement que le collectionneur des actes publiés par lui (*sensu strictiori*). Ce que le Bollandiste Pape-

(1) *Cohort.*, c. 13.
(2) C. 37.
(3) *Hist. Théol. crit.*, II, 54.
(4) *Patrol.*, I, 191.
(5) C. 3.
(6) I *Apolog.*, c. 61 et 65.
(7) *Voy.* CRESCENS.

(1) II *Apol.*, c. 3.
(2) *Orat. contra Græc.*, c. 19.
(3) C. 3.
(4) L. c.
(5) IV, 16.
(6) *Adv. Hæres.*, I, 28, 1.
(7) Par exemple Mœhler, *Patrol.*, I, 191, 414

broch a reproché à ces actes, à savoir qu'ils se rapportent à un autre Justin, S. Justin le Philosophe ayant été secrètement empoisonné, ne peut se soutenir. D. Ruinart (1) et D. Maran (2) ont réfuté cette hypothèse. Ainsi, l'authenticité de ces actes étant admise, Justin fut, au temps d'une persécution, conduit, le 12 juin (3), avec six autres Chrétiens, devant Rusticus, préfet de la ville; on ne dit pas l'année. Justin fut questionné le premier et se déclara Chrétien. Interrogé sur le lieu où il réunissait ses disciples, il indiqua sa demeure, qui était la maison d'un certain Martin, près des bains de Timothée. Là-dessus on interrogea brièvement Chariton, Évelpistus, Hiérax, Pæon et Libérianus, en même temps que la Chrétienne Chariton. Rusticus les menaça; ils demeurèrent inébranlables et furent décapités.

S. Épiphane (4), d'accord en cela avec les actes, raconte que Justin fut exécuté par les ordres de Rusticus; mais lorsqu'il ajoute que ce fut sous l'empereur Adrien, c'est une erreur patente. Eusèbe (5), S. Jérôme (6) et Photius (7) placent plus vraisemblablement la mort de Justin sous le règne commun de Marc-Aurèle et de Lucius Vérus (161-169), et Eusèbe dit expressément que Justin mourut à la même époque que Polycarpe, par conséquent au moment de la persécution qui eut lieu en Asie Mineure sous Marc-Aurèle. Et en effet, sous Marc-Aurèle et Lucius Vérus, il y eut un Rusticus préfet de Rome. Enfin la Chronique d'Alexandrie, *Chronicon Alexandrinum* ou *paschale*, qui puisa dans des sources plus anciennes, place formellement la mort de Justin en 166 (1).

En revanche Valois (2) et d'autres prétendent que Justin fut exécuté dès l'année 150, sous l'empereur Antonin le Pieux. Ils s'appuient principalement sur la Chronique d'Eusèbe, dans laquelle (même suivant le texte arménien) il est question de Crescens *ad olymp.* 232, 2 (= 151 apr. J.-C.), et il est ajouté que Crescens persécuta S. Justin et fut cause de sa mort. Mais :

1° Une chronique cite souvent plusieurs faits ensemble, *uno loco*, sans qu'ils aient eu lieu la même année, *uno anno;*

2° Eusèbe, dans son *Histoire de l'Église*, par conséquent dans une œuvre *postérieure*, place expressément la mort de S. Justin sous Marc-Aurèle et L. Vérus. Ainsi Valois perd son premier et principal témoin. Puis il remarque plus loin que la seconde Apologie de Justin fut vraisemblablement déjà écrite sous Antonin le Pieux, et que par conséquent sa mort dut avoir lieu sous cet empereur; mais, en admettant que la prémisse soit juste, la conséquence est forcée, car aucun ancien ne dit que Justin fut exécuté immédiatement après la remise de la seconde Apologie.

Enfin le docteur Stieren (3) a soutenu une hypothèse particulière sur l'année de la mort de Justin, en se prononçant pour l'année 161; mais l'auteur de cet article a démontré, dans la *Revue trim. de Tubingue* (4), combien cette hypothèse est incertaine.

(1) *Acta Martyrum*, ed. Galura, t. I, p. 121.
(2) Dans sa *Préface* de l'édition de Justin.
(3) D'après la correction d'Otto dans son édition de Justin.
(4) *Hæres.*, 46, 1.
(5) *Hist. eccl.*, IV, 16.
(6) *Catal. Script. eccles.*, c. 23
(7) *Biblioth. Cod.*, 125.

(1) *Voir* Semisch, *Justin. Martyr*, 1840, t. I, p. 54 et 55, et sa dissertation sur l'année de la mort de Justin, dans les *Étud. et Crit.* d'Ullmann, 1835, cah. 4.
(2) Dans les notes sur Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, 17.
(3) *Gazette de Théol. hist.* d'Ilgen, 1842.
(4) 1843, p. 144.

Les *écrits* de S. Justin furent estimés très-haut dès la primitive Église (1), et ils ont encore une grande valeur pour nous, pour quatre raisons :

1° Justin est le plus ancien Père de l'Église dont nous possédions des écrits d'une certaine étendue;

2° Ses écrits sont le miroir fidèle de la vie religieuse de son temps, de la foi, du culte, des mœurs de l'Église primitive ;

3° Il appartient à un moment critique de la littérature chrétienne, alors que celle-ci passe de la forme purement épistolaire et parénétique à la forme du traité scientifique ;

4° Les écrits de Justin caractérisent la période où le Christianisme se sépare de plus en plus du judaïsme, où l'Église s'organise plus solidement, et où elle commence la lutte scientifique avec le judaïsme, le paganisme et l'hérésie. Justin défendit en effet la doctrine chrétienne contre ces trois classes d'ennemis. Eusèbe (2) dit : Le nombre de ses écrits fut très-grand, mais plus de la moitié en fut perdue. En revanche plusieurs livres qui portent le nom de Justin sont douteux; d'autres sont évidemment faux.

A. A la tête des *écrits authentiques* de Justin se trouve :

I. Sa *Première Apologie* contre les païens; c'est le plus ancien des livres incontestablement authentiques de S. Justin. Voici les preuves de cette authenticité :

a. Justin se nomme lui-même l'auteur au commencement du livre, et s'en réfère à cet ouvrage dans son Dialogue contre Tryphon, c. 120.

b. Les contemporains de Justin, Tatien, Irénée, Tertullien, en empruntent déjà des passages, même lorsqu'ils ne citent pas le nom de Justin.

(1) Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, 18.
(2) *Ibid.*

c. Eusèbe (1) est un des principaux témoins de cette authenticité, et les passages de l'Apologie qu'il cite en plusieurs endroits s'y trouvent encore (2).

d. S. Jérôme (3) et Photius (4) sont d'accord avec Eusèbe.

e. Personne n'a contesté cette authenticité, sauf Hardouin (5), qui, on le sait, nia l'authenticité de tous les monuments de l'antiquité.

L'Apologie est adressée à l'empereur Antonin le Pieux, à son fils Vérissimus (Marc-Aurèle), à son fils adoptif Lucius Vérus, au sénat et à tout le peuple romain. La hardiesse qui y règne n'est, en aucune façon, comme quelques-uns se l'imaginent, une preuve que l'écrit ne fut pas remis. Le contraire est attesté par Justin lui-même dans son Dialogue, c. 120.

Eusèbe (6) rapporte que l'Apologie fut écrite à Rome; mais il est assez difficile de déterminer l'époque précise (sous le règne d'Antonin). La plupart des savants, parmi les modernes, surtout Möhler, Néander, Semisch et Otto, donnent la date de 138 ou le commencement de 139. Leur principal motif est que Marc-Aurèle (Vérissimus) n'y a pas encore le titre de César, qu'il obtint en 139. D'autres, comme Massuet, se décident pour 145 ou pour 150, comme Tillemont, D. Maran, et en dernier lieu le Dr Ritter (7). Ritter, pour pouvoir donner le titre de César à Vérissimus, a changé le texte du ch. 1, mais sans pouvoir

(1) IV, 18.
(2) Eusèbe, IV, 8. = I *Apol.*, 29, 31, 68. Eusèbe, IV, 9. = I *Apol.*, 68. Eusèbe, IV, 12. = I *Apol.*, 1.
(3) *Catal. Script. eccl.*, c. 23.
(4) *Bibl. Cod.*, 125.
(5) *Voir* Hardouin.
(6) IV, 11.
(7) *Voir* son programme : *Animadversiones in primam S. Justini Apologiam*, Breslau, 1836.

justifier ce changement, et contre le témoignage d'Eusèbe (1), qui cite le passage non altéré. En outre Ritter, comme ses prédécesseurs, s'est appuyé sur ce que, I *Apol.*, c. 46, il est dit que le Christ naquit cent cinquante ans auparavant; il faudrait par conséquent que ce livre eût été écrit en 150. Semisch et d'autres ont répondu que c'était là un nombre rond, et que Justin n'entendait probablement pas donner une date exacte. Mais ce qui nous semble plus frappant, et ce que n'ont remarqué ni Semisch ni d'autres, c'est que notre ère (dionysienne) est inexacte, et que le Christ naquit, non pas en 754 après la fondation de Rome, mais sept ans plus tôt, en 747 u. c. (2). Ainsi l'année 891 u. c., dans laquelle Antonin devint empereur, ne correspond pas à 138, suivant notre calcul ordinaire, mais à 145, et 139 = 146 après J.-C. Il y avait donc à peu près cent cinquante ans écoulés depuis la naissance du Christ lorsque Justin, au commencement du règne d'Antonin, c'est-à-dire en 138 ou 139 de l'ère dionysienne, écrivit sa première Apologie. Le commencement du règne du nouvel empereur était certainement aussi le temps le plus approprié à la remise d'un écrit de ce genre.

Quant à sa teneur, l'Apologie, qui renferme soixante-huit chapitres, se divise en trois parties : c. 1-22 ; c. 23-53 ; c. 54-68.

a. Dans la première partie Justin demande aux empereurs un jugement équitable ; il réclame qu'on punisse dans les Chrétiens, non pas un nom, mais un délit. La persécution est une œuvre des démons, qui veulent la mort des Chrétiens, comme ils décidèrent celle de Socrate. Les Chrétiens ne sont pas, comme on les en accuse, des athées ; ils ne sont pas dangereux pour l'État ; leurs mœurs sont chastes. Qu'on cesse donc de les poursuivre, car l'enfer attend ceux qui commettent l'injustice, d'après le dire même des païens, dont en général la doctrine présente de fréquentes analogies avec celle des Chrétiens.

b. Au commencement de la seconde partie, c. 23, Justin annonce ce qu'il va démontrer. Il indique, comme dernier point, que ce sont les démons qui persécutent les Chrétiens. Or c'est ce dernier point qu'il démontre d'abord, en disant :

α. Quoique nous *enseignions beaucoup de choses comme les païens, nous* sommes *persécutés; ce* qui est une œuvre des démons, c. 24.

β. Ils nous persécutent parce que nous avons abandonné la théologie qui parle d'eux, c. 25.

γ. Ils envoient des hérétiques, Simon le Mage, Marcion, etc. (c. 26), lesquels ne sont pas persécutés, tandis que c'est nous qui le sommes, quoique nous soyons innocents, que nous ne commettions pas d'abominations, comme les païens, dont l'enfer sera le châtiment, c. 26-29.

Du chap. 30 au chap. 53 *Justin démontre* le deuxième point de la deux*ième* partie, savoir : que le Christ n'est pas un homme, mais le Sauveur promis par l'Ancien Testament. Il cite une foule de passages concernant le Messie, et montre comment ils se sont réalisés dans le Christ. Le chap. 46 forme, au milieu de cette déduction, un épisode où il expose sa doctrine du Λόγος σπερματικός, suivant laquelle, avant la venue du Christ, le Verbe divin se communiqua à quelques hommes, comme Socrate, Abraham, etc., non dans sa plénitude, mais par parcelles, σπέρμα.

Les chap. 54-58 développent le troisième point de la deuxième partie, sa-

(1) IV, 12.

(2) Ideler, *Manuel de Chronologie*, II, 394, 424. Sepp, *Vie du Christ*, I, 18-99, et l'article Jésus-Christ.

voir : que les démons, pour rendre vaines en Jésus-Christ les prophéties de l'Ancien Testament, en ont fabriqué leurs fables de divers fils de Dieu.

Les chap. 59 et 60 traitent le quatrième point de la seconde partie, savoir : que les Prophètes sont plus anciens que les auteurs païens, et que Platon a puisé dans Moïse.

Enfin, dans la troisième partie, Justin, pour que l'on reconnaisse bien l'innocence des Chrétiens, décrit leur culte, le Baptême, l'Eucharistie.

Il conclut, ch. 68, en menaçant les païens des jugements divins et en citant le fameux édit d'Adrien à Minucius Fundanus, qui défend toute émeute contre les Chrétiens.

Il y a deux additions ne provenant pas de Justin, mais des copistes postérieurs, savoir :

L'édit d'Antonin πρὸς τὸ κοινὸν τῆς Ἀσίας (1), et une lettre de Marc-Aurèle au sénat où la victoire sur les Marcomans, etc., est attribuée aux prières des Chrétiens (2).

L'Apologie, comme tous les ouvrages de S. Justin, manque de rigueur logique; on voit que l'auteur écrit dans la chaleur d'un cœur ému, et son ardeur ne lui laisse pas le temps d'ordonner ses abondantes pensées et de suivre un plan rigoureux. De là de nombreuses digressions, de fréquents épisodes.

Eusèbe démontre en deux endroits (3) que l'Apologie dont nous nous occupons est la plus ancienne, et c'est par mégarde que, IV, 7, il l'appelle la seconde, προτέρα. Cette négligence eut pour suite que dans les anciennes éditions des ouvrages de Justin on a interverti l'ordre des deux Apologies.

(1) Conf. Néander, *Hist. de l'Église*, I, 177. Dœllinger, *Manuel de l'Hist. de l'Église*, p. I, p. 146.

(2) Conf. Mosheim, *de Rebus Christianorum ante Const. M.*, p. 251. Eichstadt, *Exercitat. Antonin.*, II, 1823.

(3) IV, 16 et 18.

II. La seconde *Apologie*, qui renferme quinze chapitres, et qui n'est pas aussi longue que la première, nous apprend l'occasion qui la fit naître.

1. *Teneur*. En commençant Justin rappelle qu'au moment où il écrit Urbicus persécute les Chrétiens de Rome, et il dit à quelle occasion (ch. 2). Des époux païens vivaient à Rome d'une façon fort dissolue ; au bout d'un certain temps la femme apprit à connaître le Christianisme, s'amenda et voulut ramener son mari dans des voies meilleures ; elle n'y put réussir. Considérant alors comme un péché de vivre plus longtemps avec lui elle divorça (civilement). Le mari dénonça sa femme en qualité de chrétienne, et obtint l'emprisonnement d'un certain Ptolémée, qui avait enseigné la doctrine chrétienne à sa femme. Urbicus fit exécuter Ptolémée, ainsi que Lucius et un autre témoin du supplice qui avaient ouvertement blâmé Urbicus. Après avoir raconté ce fait, S. Justin continue, au ch. 3, en disant que lui aussi s'attend à être dénoncé par Crescens ou un autre de ses ennemis. (Il dépeint Crescens.) On demande, continue-t-il au ch. 4, pourquoi les Chrétiens, mourant si volontiers, ne se donnent pas eux-mêmes la mort. Il répond que ce serait contraire aux décrets de Dieu, ch. 5. Quoique Dieu soit le protecteur des Chrétiens, ceux-ci peuvent cependant être persécutés. Les démons sont nés de l'union des anges avec les filles des hommes, et ces démons ont été honorés sous divers noms, ch. 6; mais le vrai Dieu, Père et Fils, n'a pas de nom, il n'a que des désignations d'attribut, comme Jésus ou Sauveur. Le Sauveur est né pour la ruine des démons, et c'est pourquoi ses disciples chassent les mauvais esprits, ch. 7-9; or les démons poursuivent tous les hommes vertueux ; ainsi, dans l'antiquité, Socrate et tous ceux qui avaient σπέρμα τοῦ Λόγου; à plus

forte raison les Chrétiens, qui ont la connaissance du Verbe entier, ch. 10. Le Christ étant le Verbe a eu une tout autre action que Socrate, ch. 11 et 12. Ses disciples se distinguent par leur vertu et leur courage devant la mort, ch. 13. Eux seuls possèdent la vérité, ch. 14, 15. Justin finit par faire des vœux pour que son écrit se propage et il demande justice.

2. *Authenticité*. Elle est incontestée comme celle de la première Apologie. Elle est démontrée d'abord par des preuves intrinsèques :

α. Le même défaut de rigueur logique ;

β. Le même goût des épisodes ;

γ. Les mêmes idées fondamentales du Λόγος σπερματικός, de la persécution des Chrétiens par les démons, de l'origine du polythéisme ;

δ. L'analogie de la langue.

Mais il y a aussi des témoins extrinsèques en faveur de cette antiquité, tels qu'Eusèbe (1), S. Jérôme (2).

3. *Date*. Les premiers chapitres prouvent qu'elle fut écrite à Rome; Eusèbe (3) dit qu'elle fut remise aux empereurs Antonin Vérus (c'est-à-dire Marc-Aurèle) et Lucius Vérus. S. Jérôme (4) affirme la même chose, et en effet la conduite illégale et cruelle de Ptolémée, de Lucius, etc., contre les Chrétiens se rapporte plutôt au temps de Marc-Aurèle qu'à celui d'Antonin. Cependant Valois (5) prétend que cette seconde Apologie fut remise à Antonin le Pieux et à son fils Marc-Aurèle. Des hommes graves, Galland, Lumper, Néander, etc., sont de cet avis. Leurs principaux motifs sont faibles; ils en ont un assez fort, toutefois ; il est dit, II Apol., c. 3 : « On ne comprend pas cette façon d'agir à l'égard des Chrétiens sous le règne d'un empereur qui porte le nom de Pieux et de son fils, qui est philosophe ; » et ch. 15 : « Les empereurs devraient nous rendre justice, comme on a droit de l'attendre de leur *piété* et de leur *philosophie*. » Ces expressions conviennent évidemment à Antonin le Pieux et à Marc-Aurèle, qui sont aussi désignés de cette manière dans la première Apologie, ch. 2. Du reste l'assertion d'Eusèbe que la seconde Apologie ne fut écrite qu'après la mort d'Antonin le Pieux, sous Marc-Aurèle et L. Vérus, a trouvé de nouveaux et récents défenseurs dans Semisch et Otto.

4. L'*exécution immédiate de Justin*, après la *remise de son Apologie*, n'est qu'une présomption.

5. Enfin il est à peine nécessaire de réfuter l'hypothèse de Scaliger et de Papebroch, disant que la véritable Apologie de S. Justin a été perdue, et que celle que nous avons sous le nom de seconde Apologie n'est qu'une introduction à la première. Cette hypothèse est contraire à la teneur de la seconde Apologie, et surtout à cette circonstance que, dans la seconde, la première est souvent citée.

III. Le troisième ouvrage *authentique* de S. Justin, et le plus *étendu de* ses écrits, est son Dialogue contre Tryphon le Juif, *Dialogus cum Tryphone Judæo*.

1. Avant 1700 personne n'avait songé à contester l'authenticité de ce livre. Depuis on l'a attaquée, notamment Wetstein (1), et cela parce que les citations de l'Ancien Testament que fait S. Justin sont souvent en désaccord avec le texte des Septante et ne s'accordent qu'avec ceux de Théodotion et Symmaque, qui sont postérieurs à Justin. Mais Credner et Semisch (2) ont dé-

(1) IV, 16, 17, 18.
(2) *Catalog.*, c. 23.
(3) IV, 16 et 18.
(4) *Catal.*, c. 23.
(5) Dans ses *Notes sur Eusèbe*, IV, 17.

(1) *Prolegom. in Nov. Test.*, t. I, p. 66.
(2) L. c., p. 79.

montré que Justin a tiré les passages de l'Écriture qu'on attaque d'une ancienne révision des Septante, qui plus tard fut utilisée également par Théodotion et Symmaque.

Lange (1) a douté de l'authenticité de ce Dialogue par un autre motif, prétendant qu'il est bien au-dessous des deux Apologies, qu'il est plus mal écrit, et que l'auteur y soutient des opinions moins larges que celles du philosophe martyr. Mais l'authenticité de ce Dialogue peut s'établir par diverses preuves.

α. Irénée et Tertullien en ont déjà emprunté des passages, comme de la première Apologie, sans toutefois nommer l'auteur (2).

β. Eusèbe (3) rend témoignage au Dialogue et en cite des passages.

γ. S. Jérôme et Photius (4) sont également témoins de cette authenticité.

A ces preuves s'en ajoutent d'intrinsèques.

α. Il est question de la mort récente du roi juif sous Bar-Kochba (5) dans le Dialogue, c. 1, de même que dans la première Apologie.

β. Ce que l'auteur dit de lui-même, c. 2 et 120, convient parfaitement à Justin et s'accorde avec I *Apol.*, c. 26.

γ. Le style du Dialogue n'est pas essentiellement différent de celui des Apologies.

δ. Le Dialogue renferme les mêmes principes et les mêmes moyens de démonstration.

ε. Les Évangiles sont nommés, dans le Dialogue comme dans les Apologies, ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, ce que ne fait aucun autre Père de l'Église.

ζ. Les citations de la Bible faites dans le Dialogue s'écartent du texte ordinaire, tout comme celles des deux Apologies (1).

2. Eusèbe pense (2) que l'entretien eut lieu à *Éphèse*, et nous voyons, aux chapitres 78, 85, 92, 94, 118, qu'il dura deux jours. Mais comme Tryphon dit, c. 1, que depuis l'explosion de la guerre des Juifs il a vécu à Corinthe, Credner a prétendu (3), mais sans justifier suffisamment son opinion, que l'entretien eut lieu à Corinthe.

3. On se demande si cet entretien eut réellement lieu, ou si le Dialogue n'est qu'une forme d'exposition arbitrairement choisie par l'auteur. Du Pin (4) et Otto (5) sont de ce dernier avis; mais Eusèbe atteste (6) que l'entretien eut réellement lieu, et cela est tout à fait vraisemblable (7).

4. Quant à la personne de Tryphon, Eusèbe (8) en parle comme d'un des Juifs les plus renommés de son temps; mais ce personnage ne peut être identique, comme quelques-uns le soutiennent, avec Rabbi Jarpho, car dans le Dialogue Tryphon est, à plusieurs reprises, mis en opposition avec les rabbins juifs (9).

5. L'écrit est dédié au Chrétien Marcus Pompéius (10), sur lequel on n'a d'ailleurs aucun renseignement.

6. La tentative faite par Rettberg pour prouver qu'il y a des interpolations dans le Dialogue a échoué (11); on serait plutôt porté à croire que le livre est incomplet, qu'il y manque un passage entre les chap. 70 et 78, correspondant à la fin de l'entretien du premier jour et

(1) *Hist. des Dogmes*, I, 139.
(2) Irén., II, 34, 4. = *Dial.*, c. 6. Tertull., *adv. Marc.*, III, 13. = *Dial.*, c. 77, 78.
(3) IV, 18.
(4) L. l. c. c.
(5) *Voy.* Akiba.

(1) Semisch, l. c., p. 75-100.
(2) IV, 18.
(3) *Supplém.*, I, 99.
(4) *Nouv. Bibl.*, I, 57.
(5) *De Justini Scriptis*, etc., p. 22, note 3.
(6) IV, 18.
(7) Semisch, l. c., p. 101.
(8) IV, 18.
(9) C. 9, 38, 62.
(10) C. 141 et 8.
(11) Semisch, l. c., p. 100.

au commencement de celui du second.

7. Quant au *temps*, le ch. 120 du Dialogue cite la première Apologie; donc il n'a été écrit qu'après 138 apr. J.-C. On ne peut rien dire de plus précis.

8. Le manteau de philosophe que portait S. Justin donna occasion à Tryphon, qui se promenait avec sa suite sous un portique, de s'adresser à Justin et de se faire reconnaître également comme un philosophe. Justin s'étonna de ce qu'un Juif qui possédait la Bible pût croire apprendre quelque chose des philosophes, qui ne savent rien, c. 1. Il le prouve en racontant, ch. 2-8, sa propre histoire, sa conversion, et se fait fort de démontrer la vérité et la divinité du Christianisme, c. 9. Telle est l'introduction; le reste se divise en trois parties.

a. Dans la première, ch. 10-47, Justin parle de l'abolition de l'ancienne loi, qui ne fut donnée qu'à cause de la dureté de cœur des Juifs, et qui fut faussement et charnellement comprise par eux. Ce n'est pas dans la loi, c'est dans le Christ seul qu'est le salut.

b. Dans la seconde partie, c. 48-108, Justin démontre que le Christ est Dieu et le Sauveur, et cela en cinq points :

α. Il est le Messie promis dans l'Ancien Testament.

β. L'Ancien Testament parle déjà d'une seconde Personne divine.

γ. L'Ancien Testament parle également de la naissance surnaturelle et de la dignité divine du Christ;

δ. De son crucifiement et de la rédemption par la croix;

ε. Enfin de la résurrection, dès longtemps annoncée.

c. La troisième partie, ch. 109-141, traite de la vocation des gentils et de l'Église de Jésus-Christ, dont l'Ancien Testament renferme des types et des prophéties.

d. La conclusion, ch. 142, consiste dans les adieux des deux interlocuteurs et dans le désir exprimé par Justin que Tryphon se convertisse à l'Évangile.

IV. Un supplément aux écrits authentiques présente 23 *fragments* conservés par divers auteurs anciens; le plus grand de ces fragments, *sur la Résurrection*, est d'une authenticité contestée et se trouve relégué parmi les œuvres douteuses de S. Justin.

B. *Écrits douteux*.

1. Le fragment περὶ Ἀναστάσεως, de la Résurrection, se trouva dans un manuscrit des parallèles de S. Jean Damascène qui avait appartenu au cardinal Rupéfucaldus; voici ce qu'il contient. L'introduction, ch. 1, dit, à propos de la science et de la foi, qu'il est impossible de démontrer la vérité divine, et qu'on n'en a la certitude que directement, tout comme on acquiert celle des perceptions des sens. Du ch. 2 au ch. 5 il réfute diverses objections contre la possibilité de la résurrection. Le ch. 6 montre que ce dogme n'est pas inconciliable avec les systèmes les plus estimés des philosophes païens. Les ch. 7 et 8 réfutent de nouvelles objections contre la résurrection, et enfin les ch. 9 et 10 donnent une démonstration plus positive de la résurrection, tirée surtout des résurrections de morts opérées par le Christ et de sa propre sortie du tombeau. Après les ch. 8 et 1 il est dit expressément qu'il y a une lacune.

2. L'authenticité de ce fragment a été attaquée par Tillemont, Prudence, Maran, Néander, Möhler (1), etc., et défendue par Grabe, Otto, Semisch et d'autres. Les témoignages extérieurs en faveur de l'authenticité ne sont pas brillants, mais ne sont pas non plus à rejeter; car :

α. Jean Damascène attribue expressément ce fragment à S. Justin.

β. Méthode (2) et Procope de Gaza

(1) *Patrol.*, I, 234.
(2) Dans Photius, *Bibl. Cod.*, 234.

disent que Justin écrivit sur la résurrection. Les textes qu'ils citent ne se trouvent pas dans le petit livre qui nous reste, qui n'est, il est vrai, qu'un fragment.

On a surtout attaqué l'authenticité par des motifs intrinsèques, tels que :

α. La différence du style ; mais elle n'est pas si grande qu'on le dit, et d'ailleurs elle ne prouve rien ;

β. Les contradictions entre les idées du fragment et les doctrines habituelles de Justin, par exemple sur les démons ; mais ces contradictions ne sont pas démontrées ;

γ. L'opinion que renferme le ch. 3 du fragment sur la culpabilité du mariage ; mais en y regardant de près on voit que l'auteur ne blâme comme coupable que le mariage contracté pour satisfaire la concupiscence, et cela est tout à fait conforme aux pensées habituelles de S. Justin, car, dans la I *Apol.*, ch. 29, il n'autorise le mariage qu'en vue de la génération des enfants. Et ce qui prouve que le fragment a le sens que nous indiquons, c'est qu'au ch. 3 il est dit que le Christ a mis un terme aux enfantements qui ne résultent que de la concupiscence, c'est-à-dire que, parmi les vrais Chrétiens, il ne doit pas se faire de mariage pour la simple satisfaction des désirs sexuels.

δ. Ce qui parle positivement en faveur de l'origine justinienne, c'est qu'au ch. 5, comme dans I *Apol.*, 19, il est dit, pour établir la possibilité de la résurrection : « La naissance du corps de l'homme, émergeant d'une goutte de semence, est encore plus merveilleuse. » Enfin, au ch. 4 comme au ch. 69 du Dialogue, il est dit que les miracles du Christ avaient pour but de confirmer sa résurrection.

3. Otto (1) présume que ce fragment est une partie de l'œuvre de Justin contre les hérétiques, qui a été perdue. Mais :

α. Le titre du fragment, tel qu'il se trouve chez Jean Damascène, est contraire à cette supposition ;

β. Et le ch. 1 porte le caractère d'une introduction à un ouvrage spécial.

II. L'Exhortation aux Grecs, Λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας, *Cohortatio ad Græcos*, renferme 38 chapitres.

1. La *teneur*. Les poëtes sont les auteurs des théogonies les plus insensées et les plus inconvenantes, mais les philosophes païens n'en savent pas davantage sur Dieu. La vérité ne se trouve que dans la Bible, où ont puisé Homère, Sophocle, Pythagore, etc., et surtout Platon.

2. L'*authenticité* de l'Exhortation a été surtout attaquée par Arendt (1) et Möhler (2), défendue par Semisch (3) et Otto (4). Les principaux arguments sont :

a. Eusèbe et S. Jérôme ne citent aucun livre ayant ce titre parmi les ouvrages de S. Justin. — Mais il est très-vraisemblable que l'ἔλεγχος qu'ils nomment n'est autre chose que ce λόγος παραινετικός, et le titre ἔλεγχος lui convient parfaitement, car tout le livre est une réfutation des païens, et la conclusion seule du ch. 34 est une exhortation ou une parénèse, παραίνεσις.

b. On a attaqué l'authenticité plus encore par des raisons intrinsèques.

α. La différence du style. Il est vrai que le style de l'Exhortation est plus logique, plus clair, plus élégant que celui des Apologies et du Dialogue ; mais l'Exhortation passe aussi fort souvent d'une question à une autre, et, en outre, la différence du style peut s'expliquer par la diversité des temps où

(1) L. c., p. 72.

(1) *Revue trimestr. de Tubing.*, 1834.
(2) *Patrol.*, I, 224.
(3) L. c., p. 105-145.
(4) P. 40.

ces ouvrages furent rédigés, par les sujets qu'ils traitent et par les sentiments et les dispositions morales de l'auteur qui écrit.

β. Arendt pense que l'auteur de la *Cohortatio* prouve qu'il est un Judéo-Chrétien (tandis que Justin était un Pagano-Chrétien), parce qu'il nomme, au ch. 1, les Prophètes ses prédécesseurs; mais il les appelle ses prédécesseurs quant à Dieu, et non quant à la chair: πρόγονοι κατὰ Θεὸν, et non κατὰ σάρκα.

γ. L'auteur de la *Cohortatio* n'avait pas, comme on le pense, une moindre opinion de la philosophie païenne que Justin, car Justin aussi prétend, dans ses Apologies, que les philosophes ont puisé leur doctrine dans la Bible.

δ. On a soutenu que la *Cohortatio* renferme l'assertion que les dieux des païens n'avaient pas existé, et ce serait en effet une opinion contraire aux idées de Justin; mais la *Cohortatio*, c. 21, dit d'eux: μὴ ὄντες, et, suivant les usages de la langue philosophique, cela ne veut pas dire qu'ils n'ont pas existé, mais qu'ils n'avaient pas en eux-mêmes, comme Dieu, l'être, ὁ ὤν.

ε. Il est remarquable que, dans la *Cohortatio*, malgré les nombreuses occasions que l'auteur avait d'en parler, on ne trouve pas de trace de la doctrine de Justin sur le λόγος σπερματικός.

ζ. Au chap. 5 il est dit que Platon regardait la Divinité comme une substance ignée. Un Platonicien aussi instruit que Justin ne pouvait avancer une pareille erreur. Le chap. 7 renferme de même des erreurs sur la philosophie platonicienne.

η. Le chap. 38 de la *Cohortatio* met dans la bouche d'Hermès Trismégiste une proposition que Justin devait savoir être de Platon, et qui, en effet, est citée par lui dans la II *Apol.*, 10, comme tirée du *Timée*. D'après tout cela l'authenticité demeure incertaine, mais non absolument contestable.

3° On ne peut déterminer ni le lieu ni le temps où ce fragment fut composé.

III. *Discours aux Grecs*, Λόγος πρὸς Ἕλληνας, beaucoup plus court que la *Cohortatio*.

1. L'auteur a abandonné le paganisme parce qu'il n'y a trouvé que des fables insensées et des histoires des dieux inconvenantes, surtout dans Homère et Hésiode. Il exhorte tous les païens à suivre son exemple.

2. Ce charmant petit livre, qui ne renferme que cinq chapitres, est toutefois très-vraisemblablement apocryphe.

α. Eusèbe (1) dit, il est vrai, que Justin composa un livre sous ce titre; mais le contenu qu'il analyse *ne se rapporte nullement à notre opuscule*, car il *n'y est pas question*, explicitement du moins, comme le dit Eusèbe, des points contestés aux philosophes ni des démons.

β. Justin d'ailleurs n'abandonna point le paganisme à cause de ses folles théogonies.

γ. Le style est plus concis, meilleur, et aussi plus oratoire que celui de S. Justin.

IV. *De la Monarchie de Dieu*, Περὶ μοναρχίας.

1. Les plus grands poëtes du paganisme, chez lesquels on a puisé *le polythéisme*, enseignent le monothéisme. Des passages tirés d'Eschyle, de Sophocle, de Philémon, d'Orphée, le prouvent; mais la plupart ne sont pas authentiques (Clément d'Alexandrie cite aussi ces textes, qu'on tenait alors pour authentiques). Le chap. 6 conclut en engageant les païens à se laisser amener au monothéisme par leurs propres écrivains.

2. Il est certain que Justin a composé un livre sous ce titre, au dire d'Eusèbe (2). Il remarque que l'unité

(1) IV, 18.
(2) *Ibid.*

de Dieu n'y est pas seulement, οὐ μόνον, déduite de la Bible, mais aussi des auteurs païens. Or dans l'opuscule que nous avons il n'y a pas la moindre preuve tirée de la Bible. On a imaginé deux hypothèses pour répondre à cette difficulté. Néander et Otto (1) ont pensé que les preuves de l'Écriture ont été négligées par un copiste postérieur; mais l'opuscule a une introduction et une conclusion; on n'y sent aucune lacune. La seconde hypothèse, de Maran, Möhler (2), Permaneder (3), suppose qu'Eusèbe a seulement voulu dire que les preuves sont, non pas, comme d'ordinaire, tirées de la Bible, mais des écrits des païens. Or c'est évidemment faire violence au texte. On n'a par conséquent pas dissipé le doute que des preuves intrinsèques viennent corroborer, savoir :

α. La différence du style;

β. L'assertion du chapitre 3 que les dieux païens sont des hommes dont on a fait l'apothéose (4), tandis que Justin les déclare des démons (5).

V. La *Lettre à Diognète* a été très-souvent attribuée à S. Justin, mais nous la lui avons déniée (6).

C. Les opuscules non authentiques qui suivent portent le nom de S. Justin :

1. *Epistola ad Zenam et Serenum* (deux moines à ce qu'il paraît), qui est d'une nature ascétique et appartient probablement à Justin, abbé de Jérusalem au septième siècle (7).

2. *Confutatio Aristotel. dogmatum*, ἀνατροπή. Aucun ancien avant Photius ne connaît ce livre, qui n'a pas du tout les allures des écrits de Justin et a été vraisemblablement écrit au sixième siècle (1).

3. L'Ἔκθεσις τῆς ὀρθῆς ὁμολογίας (ou πίστεως) expose une doctrine déjà calquée sur celle de Nicée, et se rapporte même à des discussions nestoriennes et monophysites. Möhler pense avec raison (2) que l'auteur est Justin, évêque de Sicile au cinquième siècle.

4. Ἀποκρίσεις πρὸς τοὺς ὀρθοδόξους, gros livre qui renferme cent quarante-six demandes et réponses sur la doctrine et la pratique chrétiennes, sur le monachisme, l'ascétisme, le baptême des hérétiques. On voit, d'après le ch. 126, qu'il a été écrit après Constantin le Grand, puisque le paganisme y est dépeint dans sa chute. L'opinion qui l'attribue à Théodore de Cyre est peu vraisemblable (3).

5. Cinq ἐρωτήσεις χριστιανικαί et 15 ἐρωτήσεις ἑλληνικαί sur Dieu, son incorporéité, sur la résurrection, sont beaucoup plus insignifiants. Il y est question des manichéens; l'écrit ne peut donc être de S. Justin. On ne peut deviner quel en fut le véritable auteur, ni le temps où il fut composé.

D. *Écrits perdus*. Ce sont :

1. Son grand ouvrage, *Advers. omnes Hæreticos*, dont il parle lui-même dans I *Apol.*, ch. 26.

2. S. Irénée (4) cite un passage de l'ouvrage de S. Justin, *advers. Marcionem;* mais il est vraisemblable que ce livre *advers. Marcionem* n'était qu'une portion du grand ouvrage *Advers. omnes Hæreticos*.

3. Eusèbe (5) dit que Justin composa un Psautier, Ψάλτης, et un traité sur l'âme, περὶ Ψυχῆς.

4. L'écrit πρὸς Ἕλληνας, cité par Eusèbe, est perdu; car il ne faut pas le confon-

(1) P. 49.
(2) *Patrol.*, I, 224.
(3) L. c., p. 116.
(4) *Voy.* APOTHÉOSE.
(5) Par exemple, I *Apol.*, 5; II *Apol.* 9.
(6) *Voy.* DIOGNÈTE.
(7) Otto, p. 69.

(1) Otto, p. 61.
(2) *Patrol.*, I, 228.
(3) Mœhler, I, 230.
(4) IV, 6.
(5) IV, 18.

dre avec le Λόγος πρὸς Ἕλληνας dont nous avons parlé plus haut.

5. Eusèbe termine son catalogue des écrits de Justin en remarquant qu'il avait écrit encore beaucoup d'autres livres auxquels appartiennent quelques-uns des fragments qui ont été conservés. Il est cependant très-douteux que Justin ait écrit sur l'hexaëméron un traité dont Anastase le Sinaïte fait une citation.

6. Une fausse interprétation d'une parole de S. Jérôme (1) a fait croire que Justin a écrit un commentaire sur l'Apocalypse.

Les meilleures éditions des œuvres de Justin, avec une traduction latine et des notes savantes, ont été données :

1° Par le Bénédictin de Saint-Maur dom Prudence Maran (1742, Paris, in-fol.), en même temps que les œuvres de Tatien, Athénagore, Théophile et Hermias, avec une savante préface ;

2° Récemment par le Dr Otto, Iéna, 1842, 3 vol. in-8°, dont une nouvelle édition a paru en 1847-50 sous le titre : *Corpus Apologetarum Christ. sæculi secundi.*

La réimpression de l'édition de Maran, faite par Oberthur, Wurzbourg, 1777, 3 vol. in-8°, n'a pas grande valeur.

Braun a publié à part, à Bonn, 1830, les deux Apologies. M. Guillou a donné, dans sa *Biblioth. choisie des Pères*, les principaux ouvrages de Justin. La première Apologie a été traduite, ainsi qu'un abrégé de la seconde, dans la *Suite des anciens Apologistes de la religion chrétienne*, par l'abbé de Gourcy, Paris, 1785, 2 vol. in-8°. Il existe deux *Monographies* de Justin, l'une du Dr Otto : *de Justini martyris scriptis et doctrina*, Ienæ, 1841 ; l'autre de Semisch : *Justin le Martyr*, 2 vol., Breslau, 1840 (voir *Revue trimestr. de Tub.*, 1843, et Döllinger, *Archives*, 1840). En outre, il est assez longuement question de S. Justin, de ses écrits, de sa doctrine, dans les ouvrages patrologiques de Lumper, Möhler, Permaneder, et dans Ritter, *Hist. de la Philosophie chrétienne*, t. I. Enfin Semisch, que nous venons de citer, professeur à Greifswalde, 1848, a prouvé, dans ses *Memorabilia apostoliques de S. Justin*, que ce Père avait devant lui les Évangiles canoniques. HÉFÉLÉ.

(1) *Catal.*, c. 9. Cf. Otto, p. 75.

JUSTIN, hérétique dont le système, très-analogue à celui des Ophites, se trouve exposé dans les *Philosophumena* d'Hippolyte (1), appartient réellement à la série des gnostiques alexandrins. Parmi tous les systèmes gnostiques celui-ci se rattacha le plus étroitement à la mythologie païenne et chercha de la manière la plus extravagante à les allier aux idées chrétiennes (2).

Justin admettait trois principes incréés, deux mâles et un femelle. Le premier principe mâle se nommait le Bien, ὁ ἀγαθός ou *Priapos*, le Dieu suprême qui prévoit tout; le second Éloéim, אֱלֹהִים, père de toute génération; le principe femelle Édem, עֵדֶן, ou Ἰσλ, abréviation de Ἰσραήλ. Édem est un être vif et colère, à double langue et double forme, jeune fille par le *haut*, serpent par le bas (tout à fait comme dans Hérodote, IV, 8).

Ces trois principes sont les racines, ῥίζαι, et les sources, πηγαί, de tout; par elles est tout ce qui est. Éloéim s'unit à Édem (Uranos à Gaia), et engendra avec cette demi-vierge, μιξοπάρθενος, les anges. Ceux-ci se partagèrent en anges paternels et anges maternels, πατρικοί et μητρικοί; les douze anges paternels suivent la volonté du père, les douze maternels exécutent les volontés de la mère. On rapporte dans un sens allégorique à

(1) *Voy.* HIPPOLYTE.

(2) Cf. *Philos.*, V, p. 149.

ces anges ce qui est dit dans la Genèse du Paradis; ainsi, par exemple, le troisième ange paternel, Baruch, est l'arbre de vie; le troisième ange maternel, Naas, נחש, le serpent, est l'arbre de la science du bien et du mal. Les quatre fleuves du Paradis sont les quatre ordres-principes, ἀρχαί, dans lesquels se distribuent les douze anges maternels; mais ils changent leurs places, et, suivant que l'un ou l'autre domine, les temps changent sur la terre, où la misère et la nécessité alternent avec la bénédiction et la prospérité. Les anges paternels créèrent de la partie supérieure et la plus belle d'Édem (עדן) les hommes, de la partie inférieure et plus mauvaise les animaux. L'homme devait être le symbole de l'unité, de l'union conjugale d'Éloéim et d'Édem. Adam et Ève furent créés en mémoire de cette union. Édem leur donna l'âme, Éloéim l'esprit, *pneuma*. Ce couple humain dut se multiplier et avoir la terre (Édem) en héritage. Après la création du monde Éloéim voulut s'élever dans la partie supérieure de son ciel et voir s'il n'y avait rien d'imparfait dans cette région. Il emmena son ange propre et abandonna Édem, qui ne voulut ni ne put le suivre; car elle tend vers le bas comme Éloéim vers le haut. Mais, lorsqu'Éloéim parvint dans les régions supérieures, il y vit une lumière plus belle et meilleure que celle qu'il avait créée; il reconnut avec étonnement qu'il s'était faussement tenu jusqu'alors pour le Dieu suprême, et il s'écria : « Ouvrez-moi les portes; je veux en y pénétrant louer le Seigneur; car je croyais être le Seigneur. » Une voix sortie de la Lumière lui dit : « Voici la porte du Seigneur; les justes y entreront. » La porte s'ouvrit; Éloéim arriva auprès du Dieu suprême, qui jusqu'alors lui était inconnu, le Bien, *Agathos*, et il y vit ce qu'aucun œil n'a vu.

Dieu l'invita à s'asseoir à sa droite; après quelque résistance Éloéim obéit et demeura auprès d'Agathos. Édem, se voyant abandonnée, prit des ornements magnifiques dans l'espoir de séduire et d'attirer de nouveau Éloéim vers elle; mais elle échoua. Alors elle ordonna à son premier ange, Babel ou Aphrodite, d'introduire l'adultère et le divorce parmi les hommes, afin que, de même qu'elle souffrait de la séparation de son époux, l'esprit, *pneuma*, qui était issu de celui-ci, souffrît dans les hommes. A son troisième ange, Naas, elle prescrivit de persécuter l'esprit humain, de le punir, afin de la venger d'Éloéim. Éloéim, qui vit tout cela du haut du ciel, envoya en aide à son esprit son troisième ange, Baruch, qui vint au milieu des anges d'Édem, et donna aux hommes le commandement de manger de tous les arbres du Paradis, sauf celui de la science du bien et du mal, c'est-à-dire d'écouter tous les anges d'Édem et de leur obéir, mais de ne pas obéir à Naas (que cet arbre représente). Les onze autres anges étaient malades, πάθη, mais non criminels, παράνομα, comme Naas. Naas trompa Ève et l'entraîna à l'adultère. Il trompa aussi Adam. L'adultère et la sodomie, et tous les maux par là même, se répandirent parmi les hommes. Plus tard Baruch fut envoyé à Moïse, pour qu'il ramenât les Israélites à Dieu; mais Naas, qui était l'âme de Moïse descendant d'Édem, obscurcit les commandements et mit les siens en place. Ainsi la division et la guerre demeurèrent parmi les hommes, entre l'âme et l'esprit, entre le ciel et la terre, entre Éloéim et Édem. Alors Baruch fut envoyé aux Prophètes, afin que l'esprit prêtât l'oreille à la vérité et évitât Édem; mais Naas revint à la charge avec tant de perfidie que les hommes méconnurent encore une fois la voix de Baruch. Les esprits des hommes ne purent être arrachés aux puissances de la terre.

Ainsi la voix du ciel se fit en vain entendre dans le judaïsme.

Hercule parut parmi les païens comme prophète du ciel et lutta contre les douze anges d'Édem. Ce sont les douze fameux travaux d'Hercule. Il triompha de tous; il ne fut vaincu que par Babel (Aphrodite, Omphale). Le judaïsme fut soumis à la méchanceté (Naas), le paganisme à la volupté (Vénus). Enfin Baruch parla à Jésus, le fils de Joseph et de Marie de Nazareth. Il avait douze ans. Il lui apprit ce qui était arrivé et ce qui devait arriver encore. Il l'avertit de ne pas se laisser séduire comme les autres Prophètes et de porter aux hommes, sans se laisser troubler, l'annonce de leur père Éloéim et d'Agathos. Jésus prêcha et résista victorieusement aux tentations de Naas. Ne pouvant en venir à bout, Naas le fit crucifier. Jésus rendit le corps d'Édem en lui disant : « Femme, voici ton fils, » c'est-à-dire l'homme terrestre et psychique; mais il recommanda son esprit à son père et monta vers Dieu. Par lui, et à son exemple, l'esprit des hommes peut s'élever à Dieu. Le livre de Baruch montre la voie de cette victoire, et c'est à cette autorité principale qu'en appelle Justin.

Ce système fantastique embrasse presque toute la mythologie ancienne ainsi que les idées et les faits bibliques, qu'il interprète comme des mythes analogues à ceux du paganisme; il a d'ailleurs beaucoup de rapports avec les systèmes gnostiques en général, et en particulier avec ceux de Basilide (d'après *Philos.*, VII, 232) et de Marcion.

HERGENRÖTHER.

JUSTINE, impératrice. Cette princesse, de basse extraction et d'une beauté remarquable, sut si bien captiver l'empereur Valentinien Ier qu'il l'épousa. Tandis que son frère Valens régnait en Orient et favorisait de tout son pouvoir les Ariens, Valentinien traitait ses sujets avec douceur, et l'influence de Justine ne se fit point sentir d'une manière funeste à l'Église. Mais après la mort de Valentinien, et dès le règne de son fils et successeur, Gratien, les choses changèrent d'aspect. Quoique Gratien se montrât d'abord favorable aux orthodoxes; quoique, un an plus tard, la mort de l'empereur Valens, en 378, l'ayant rendu seul maître de l'empire, il eût élu comme corégent Théodose, ami des orthodoxes et adversaire déclaré des Ariens, sa belle-mère gagna peu à peu sur lui une telle influence qu'elle finit par modifier toutes ses bonnes dispositions. Justine avait embrassé l'arianisme avec le fanatisme et l'opiniâtreté *que les femmes mettent souvent à soutenir leur opinion*, et dont aucune raison au monde ne peut alors les détourner. Menée elle-même par les courtisans ecclésiastiques qui appartenaient au parti arien, Justine ne négligea rien pour procurer à ce parti tous les avantages possibles.

En 379 l'archevêché de Sirmium, capitale de l'Illyrie, étant venu à vaquer, Justine, qui habitait alors, à ce qu'il paraît, cette ville, voulut en faire occuper le siége épiscopal par un Arien, dessein que S. Ambroise sut, par sa présence, déjouer pour le moment. Mais le parti arien releva la tête et se crut sûr de son triomphe le jour où le pouvoir tomba aux mains de Justine. Gratien, à peine âgé de vingt-quatre ans, s'étant mis en campagne, en 383, contre l'usurpateur Maxime, fut tué à Lyon, et son frère et successeur, Valentinien II, n'ayant que treize ans, la tutelle du prince et l'administration de l'empire appartinrent naturellement à la veuve de l'empereur, mère du jeune Valentinien. Justine, régnant sur l'Italie, l'Illyrie occidentale et l'Afrique (l'usurpateur Maxime s'était emparé du reste des provinces occidentales), chercha à faire prévaloir l'arianisme, dans un

moment où l'empire lui-même était en question, car à quinze lieues de Milan, où résidait la cour, les postes avancés de Valentinien et de l'usurpateur Maxime étaient placés en face les uns des autres, au milieu des Alpes, prêts à en venir aux mains.

Maxime songeait depuis longtemps à envahir l'Italie. Toute faute commise par le jeune empereur devait le combler de joie, et nulle faute ne pouvait plus nuire à ce malheureux prince en tutelle que les fausses mesures qu'on prendrait en son nom à l'égard des sectes religieuses; car Maxime se donnait pour le protecteur de l'Église et recherchait avec empressement la faveur des orthodoxes. Valentinien et sa mère ne pouvaient se soutenir contre ce dangereux adversaire que par la protection de l'empereur d'Orient, Théodose. Or Théodose avait fait condamner les Ariens au concile de Constantinople, en 381, et avait continué à sévir contre eux. La cour de Milan, s'étant mise à favoriser ce parti abattu en Orient, devait nécessairement se brouiller avec celui qui pouvait seul lui venir en aide. Enfin les orthodoxes formaient, même dans l'empire de Valentinien, l'immense majorité. Quelques prêtres ariens isolés, les courtisans et les gardes du corps du prince, qui étaient Goths, professaient seuls la religion de l'impératrice Justine, qui, en se prononçant de plus en plus en faveur de l'arianisme, s'aliéna le cœur de tous ses sujets.

Malgré le danger au-devant duquel elle courait infailliblement, elle voulut abolir le Symbole de Nicée et substituer à la doctrine de la consubstantialité les décrets du concile de Rimini (359). Sachant que S. Ambroise serait le principal obstacle qu'elle rencontrerait sur son chemin, elle songea d'abord à se débarrasser de cet importun personnage. On le convia, quelques jours avant Pâques 385, au palais impérial, où le conseil de l'empire réuni lui déclara qu'il eût à remettre aux Ariens l'église de Saint-Portien. Ambroise ayant refusé de se soumettre fut menacé de mort; mais les menaces ne pouvaient ébranler le saint évêque, pas plus que l'agitation populaire qui s'éleva dans Milan à ce sujet et dura quelques jours. En 386 Justine publia une loi en vertu de laquelle ceux qui admettaient le symbole de Rimini pouvaient librement exercer leur religion par tout l'empire, et quiconque leur opposerait quelque entrave devait être puni de mort comme perturbateur du repos public, séditieux et coupable de lèse-majesté; la peine capitale devait frapper de même celui qui oserait s'opposer à la loi par des voies secrètes ou détournées (1). Toute l'Église latine se trouvait atteinte et gravement compromise par cette loi sanguinaire. La tristesse et l'épouvante se répandirent parmi les fidèles. Cependant, sauf Milan, il ne fut pas question de poursuivre les évêques catholiques. Mais Ambroise devait, conformément à cette loi, remettre l'église de Saint-Portien à la cour et fournir de vases sacrés la communauté arienne qui allait s'y établir. Ambroise refusa nettement l'un et l'autre.

Il reçut alors de la part de Justine, par les mains d'un tribun militaire, l'ordre de quitter la ville. L'archevêque déclara qu'il ne se séparerait pas volontairement de son troupeau, et, le bruit s'étant répandu qu'on voulait user de violence à son égard, le peuple accourut en foule vers l'église principale et y veilla sur son pasteur et sur le clergé pendant plusieurs jours et plusieurs nuits de suite. Justine, voyant qu'elle n'était pas la plus forte, céda et fit cesser la persécution.

En 387 l'usurpateur Maxime envahit l'Italie. Justine, sans essayer aucune

(1) L. IV, *Cod. Théod., de Fide catech.*

résistance, s'enfuit avec son fils à Aquilée, et s'embarqua pour Thessalonique, où elle se jeta dans les bras de l'empereur d'Orient. En 388 Théodose battit Maxime et profita de la victoire pour disposer Valentinien en faveur des orthodoxes. Justine mourut la même année, emportant dans la tombe le dernier espoir des Ariens.

Cf. Gfrörer, *Hist. de l'Égl.*, t. II, P. 2; Locherer, *Hist. de l'Égl.*, t. V; Néander, *Hist. de l'Égl.*, t. II, P. 1.

FRITZ.

JUSTINIANI (LAURENT) (S.), premier patriarche de Venise, tient une des premières places parmi les grands et saints personnages du quatorzième et du quinzième siècle.

Issu de la noble famille des Justiniani, il naquit à Venise en 1381, perdit de bonne heure son père, et fut élevé sous les yeux de sa mère, qui l'appliqua plus à l'étude de la vertu qu'à celle de la science. Il avait 19 ans et se sentait agité des feux de cet âge lorsqu'il vit un jour paraître en rêve la divine sagesse sous la forme d'une jeune fille, rayonnante de lumière, qui l'invitait à chercher la paix dans son sein. Profitant de l'avertissement du ciel, le jeune Justiniani se retira au couvent de Saint-George, dans la petite île d'Alga, tout près de Venise. Peu de temps après, ce couvent de chanoines réguliers de S. Augustin devint un chapitre de chanoines séculiers, vivant en communauté. La soif de la pénitence, que les plus durs exercices ne pouvaient calmer; l'amour de la mortification, qui l'empêchait de se rendre même au jardin pour s'y récréer un instant; la faim des humiliations et des mépris, qui lui faisait recevoir avec reconnaissance les outrages dont on l'accablait quand il mendiait pour les nécessiteux; un saint amour de la pauvreté, qui lui faisait regarder comme une grâce toute pénurie, déterminèrent la nouvelle communauté à faire ordonner prêtre le jeune Justiniani, à le nommer prieur en 1406, et à l'élire plus tard général de la congrégation, qui se multiplia et prospéra sous sa main, et dont il fut plus tard considéré comme le fondateur, quand il eut rédigé ses constitutions. Laurent était destiné à de plus hautes fonctions encore; le Pape Eugène IV le nomma, en 1433, évêque de Venise, et tous les moyens qu'employa Justiniani pour être affranchi de cette charge furent inutiles. Cave, dans son Histoire littéraire, et il n'est pas suspect en sa qualité de protestant, dit en parlant de l'administration de Justiniani : *Vir infucata erga Deum pietate, prodigi in pauperes charitate, et ingenti religionis zelo merito celebrandus* (1). Justiniani donna des preuves de sa piété et de son zèle en restaurant la cathédrale, en rétablissant son chapitre, en créant de nouveaux bénéfices, en introduisant des chantres au chœur, en multipliant les paroisses de Venise, en renouvelant un grand nombre d'églises, en réformant le clergé séculier et régulier, en établissant de nouveaux couvents, travaux qu'il mena tous de front, sans perdre un jour de sa sérénité, sans toucher aux revenus du clergé. Son palais était le théâtre permanent de son inépuisable charité; il était constamment visité par une foule de nécessiteux et par de pieuses femmes qu'il chargeait de distribuer ses aumônes aux pauvres honteux. Un évêque, disait-il, n'a pas d'autre famille que les pauvres de son diocèse. Aussi toute sa maison se composait de cinq personnes, et, pour ne priver de rien les malheureux, autant que par amour du renoncement, il se restreignait tellement dans sa demeure, sa table et ses vêtements, qu'il dépassait en austère sim-

(1) *Voir* Cave, *Hist. litt.* Basil., 1745, t. II; *Append.*, p. 133.

plicité les moines les plus rigoureux. Le népotisme lui était odieux ; un de ses parents l'ayant prié de contribuer à doter sa fille, il répondit : « Si je te donne peu, cela ne t'avancera guère ; si je te donne beaucoup, ce sera voler les pauvres ! » — Il pardonnait volontiers les injures, et il eut à en supporter de la part d'un de ses collègues dans l'épiscopat, qui murmurait contre les ordonnances publiées par Justiniani au sujet du luxe efféminé des habits. La louange et l'approbation l'humiliaient. Sa parole facile et vive, son calme et son égalité au milieu des affaires, son visage toujours recueilli, tout en lui inspirait le respect et l'amour. Le renom de sa sainteté remplit l'Italie et l'Occident. Le Pape Eugène IV, qui l'avait mandé à Bologne, le reçut en lui disant : *Salve, decus et gloria præsulum.* Il jouit de la même considération auprès du Pape Nicolas V, qui, en 1451, transféra la dignité patriarcale de Grado à Venise.

Laurent, après avoir été pendant quatre ans patriarche, mourut le 8 janvier 1455. Comme on voulait le déposer, durant sa dernière maladie, sur un lit de plumes, il refusa en disant : « Mon Sauveur est mort non sur les plumes, mais sur une croix de bois. » Il ne laissa rien dont il pût disposer. Le Pape Clément VII le proclama bienheureux en 1542, et le Pape Alexandre VIII le canonisa en 1690. Bernard Justiniani, son neveu et son biographe, a laissé un catalogue des ouvrages de Laurent, comprenant des dissertations ascétiques, des sermons et des lettres. Ces œuvres ont paru réunies à Bâle, 1560 ; Lyon, 1568 ; Venise, 1606 ; Cologne, 1616 ; Lyon, 1628 ; Venise, 1751. Cf. Bolland., *ad* 8 *jan.*, *in Vita S. Laur. Justiniani;* Buttler, *Vie des Pères*, etc., 5 septembre.

SCHRÖDL.

JUSTINIANI (BENOÎT), Jésuite de Gênes, fut, pendant un certain temps, professeur d'éloquence à Rome, puis professeur de théologie à Toulouse, et, par la suite, rappelé à Rome, où il devint directeur du Collége romain et de la pénitencerie du Vatican, en même temps que prédicateur de la cour pontificale. Il mourut le 19 décembre 1622, à l'âge de 72 ans. Il publia un Commentaire des Épîtres de S. Paul, accompagné de paraphrases et de dissertations, sous ce titre : *Explanationes in omnes epistolas Pauli*, Lugd., 1611-14, in-fol., qui n'est pas au niveau de celui de son contemporain Estius (1), quoiqu'il soit encore très-utile.

JUSTINIEN Ier, empereur de Byzance (527-565). Dès le règne de Justin Ier il s'était préparé dans l'empire de Byzance un changement qui tendait à la restauration d'un grand empire romain catholique, et par conséquent à la ruine des royaumes ostrogoths et visigoths, formés des débris de l'empire romain d'Occident. Cette tendance se révéla ouvertement lorsque Justinien, un an après la mort du grand Théodoric, roi des Ostrogoths (Diétrich de Bern), devint empereur de Byzance.

Justinien commença son règne en faisant protéger par Bélisaire les frontières orientales de son empire contre l'envahissement des Persans, et en effet il parvint à obliger ces ennemis acharnés du Christianisme à accorder aux Chrétiens de la Perse le libre exercice de leur religion et à renoncer à leur souveraineté sur les Lazes. On lutta non moins vigoureusement contre les Huns, et surtout contre les Vandales, qui furent vaincus, et dont l'empire, soixante-dix ans auparavant la terreur de Rome et de Byzance, fut renversé en une campagne de quelques mois par

(1) *Voy.* ESTIUS.

Bélisaire (542). Gélimer, roi des Vandales, suivi des débris de son peuple, orna le triomphe de Bélisaire, et l'Afrique demeura depuis lors soumise aux Romains jusqu'à l'invasion des Arabes en 640. La lutte fut beaucoup plus opiniâtre de la part des Ostrogoths, qui appelèrent les Persans et les Visigoths à leur secours, tandis que les Romains de l'Orient s'appuyaient contre eux sur les Franks.

L'Italie, ravagée pendant vingt années (535-554), devint un désert; Rome et toutes les grandes villes furent pillées et dépeuplées; mais le royaume des Ostrogoths fut conquis comme celui des Vandales, et les restes des Ostrogoths servirent d'auxiliaires dans la guerre contre la Perse.

Tandis que Bélisaire, et après lui Narsès, — tous deux plus tard si maltraités par l'ingratitude de la cour de Byzance, — étendaient les frontières de l'empire, Justinien réalisait son vœu le plus cher en ruinant l'arianisme. En même temps il embellissait Byzance d'églises magnifiques (Sainte-Sophie), élevait partout des ponts, des aqueducs, des hôpitaux, des fontaines, des citadelles. Du confluent de la Save dans le Danube jusqu'aux bouches de ce fleuve, il éleva, aux points les plus faibles des frontières de l'empire, quatre-vingts forteresses; il fortifia les Thermopyles, protégea sa capitale du côté de la terre par un solide rempart, et garantit les frontières contre les incursions des Persans.

Au dedans le commerce et l'industrie prospérèrent. La fabrique de la soierie, qui prit bientôt un accroissement immense, fut introduite par deux moines. La science fleurit également, mais plus dans les établissements de l'État que chez les particuliers; car l'État se mêlait de tout, réglait tout, surveillait les études, fondait des écoles de droit, mais laissait volontiers tomber les écoles de philosophie. L'État ne protégeait que ce qui lui paraissait utile à son point de vue exclusif. Justinien éleva enfin, sinon le plus important, au moins le plus durable des monuments de son règne, en faisant recueillir les lois, en donnant un corps aux codes, qui s'introduisirent en Occident, y opérèrent d'immenses changements, aidèrent à fonder la domination des juristes, du système territorial et du droit écrit, aux dépens et au mépris de toute espèce de droit national. Dès le 7 avril 529 le Code de Justinien fut publié (1). Ce Code, outre la netteté de ses décisions, la connaissance des immenses matières qu'il suppose et qui était le résultat de l'expérience des siècles et des hommes les plus savants, se distinguait encore en ce qu'il était rédigé en latin, en ce qu'il était tiré des œuvres des jurisconsultes romains les plus importants et dont on n'avait négligé que les plus surannés. Il devait obtenir et exerça en effet une influence prépondérante sur les opinions de l'Occident.

Le 16 décembre 533 Justinien publia le Digeste (les Pandectes), collection tirée des écrits des plus anciens jurisconsultes; le 21 novembre 533, les Institutes, manuel de droit ayant force de loi, et la collection des Constitutions, et ces ouvrages officiels devinrent les sources authentiques du droit. De nouvelles dispositions législatives devinrent l'occasion de la publication d'un *Codex repetitæ prælectionis*, et plus tard de celle d'une collection de Novelles.

Mais le bienfait de ces codes fut singulièrement amoindri par l'entassement même et le changement fréquent des lois, par la vénalité des charges et la cupidité qui caractérisa le gouverne-

(1) *Voy.* Code de Justinien.

ment de Justinien. Ils ne servirent absolument à rien contre l'arbitraire de l'empereur, contre les honteuses intrigues de l'impératrice Théodora, contre la rapacité tyrannique des gouverneurs. Le peuple n'en demeura pas moins corrompu, et les mœurs furent profondément altérées jusque dans les plus hauts rangs par le mariage de l'empereur avec une courtisane. La fatale influence de cette femme astucieuse et dévergondée se révéla surtout d'une manière honteuse dans les affaires d'Italie et de l'Église, au point que S. Sabas refusa de prier pour que l'impératrice obtînt de la postérité. Elle favorisait l'hérésie monophysite; elle arracha à l'empereur la déposition du Pape Silvestre; elle fit traîner à Constantinople, maltraiter et bannir le Pape Vigile, qui lui avait fait, au sujet des monophysites, des promesses qu'il n'avait pu tenir. Ce que les Goths s'étaient à peine permis, l'empereur osa le faire, et les désordres s'accrurent au point que le bienfait de la réunion des provinces conquises en Occident avec l'empire d'Orient fut complétement anéanti. Enfin Narsès, profondément blessé par les injustices de l'impératrice, ayant, pour se venger, invité les Lombards à envahir l'Italie, la situation devint si critique que la fin du règne de Justinien présenta un triste contraste avec la gloire et la puissance auxquelles il était parvenu dans l'origine. La manie qu'avait l'empereur de bâtir, de célébrer des jeux et de faire d'autres dépenses inutiles, ruina les finances de l'État. La masse des fonctionnaires engloutit l'avoir du peuple, livré sans défense à leur cupidité et à leurs caprices. Les troupes, après de longues années de service, furent réduites aux abois, obligées de mendier leur pain; les généraux, vingt fois couronnés par la victoire, furent la victime des caprices de Théodora. Le système des impôts pesait sur le pays comme une peste incurable. La cupidité et la prodigalité de Justinien, l'avarice et la police secrète de l'impératrice paralysèrent toute vie, tout progrès; leurs ordonnances ecclésiastiques tuèrent tout élan des esprits.

Enfin ce législateur, qui avait complétement fait défaut à la mission dont il semblait d'abord chargé, mourut six ans avant la naissance de Mahomet, dont les successeurs renversèrent la domination de Byzance, trois ans avant l'invasion en Italie d'Alboin, roi des Lombards, dont le peuple arracha aux Byzantins le fruit des victoires de Bélisaire et de Narsès.

HÖFLER.

JUVENCUS (Caïus Vectius Aquilinus), d'une noble famille espagnole, prêtre du temps de Constantin le Grand, fut le premier poëte chrétien de quelque valeur. Il composa, en 329, *Historiæ Evangelicæ libros IV*; c'est le texte fidèle des quatre Évangélistes, surtout de S. Matthieu, mis en vers hexamètres, et sans mélange de récits incertains ou fabuleux. Comme la fidélité du récit était ce qui lui importait le plus, il s'abstint avec intention de toute digression poétique, de tout ornement étranger à la rigueur de son sujet. Cependant on sent qu'il connaît à fond la langue qu'il manie et ses beautés; les meilleurs poëtes latins lui sont familiers. On ne peut méconnaître le talent naturel de l'auteur, auquel ne manque ni la vie, ni la chaleur, ni l'abondance, ni la limpidité. En outre son poëme a, par rapport au texte de la sainte Écriture et à la manière dont on l'interprétait de son temps, une valeur particulière. A la fin de son histoire Juvencus s'adresse à l'empereur Constantin, lui rend grâce de la paix qu'il a donnée à l'Église, le loue d'être le seul de tous les princes qui refuse de porter les noms qui n'appartiennent qu'à la Divinité.

Ces *Historiæ* ont paru dans la *Bibl. M. Lugd.*, t. IV, dans la *Collectio V Poet. eccl.*, Basiliæ, 1562. La meilleure édition est celle d'*Erhard Reusch*, Leipz., 1710. D'après S. Jérôme (1), Juvencus écrivit encore *nonnulla eodem metro ad sacramentorum ordinem pertinentia;* mais il n'en reste plus rien. D. Martène (1) a donné une édition de la traduction poétique de la Genèse de Juvencus.

Voir Du Pin, *Nouv. Bibl.*, t. II, p. 25; Nic. Antonio, *Bibl. Hisp.*, l. II, c. 4; Schröckh, *Hist. de l'Égl.*, t. V, p. 277.

SCHRÖDL.

(1) *De Script. ill.*, 84.

(1) *Nova Collect. vet. monum.*, t. IX.

FIN DU DOUZIÈME VOLUME.

TABLE DES MATIÈRES

DU DOUZIÈME VOLUME.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU DOUZIÈME VOLUME.

